ഓം

ആമുഖം

സർവ്വാദരണീയനും വേദാന്തവിത്തുമായ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ദാർശനികകൃതികളിൽ മുഖ്യമായ ഒന്നാണ്, ആത്മജ്ഞാനത്തിനുള്ള നൂറു ശ്ലോകങ്ങളടങ്ങിയ ആത്മോപദേശശതകം. പല പണ്ഡിതന്മാരും ആത്മീയാചാര്യന്മാരും അതിനു വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ എഴുതിയിട്ടുണ്ടു്. ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകുന്ന പല ശ്ലോകാർഥങ്ങളും ഗുരു ഉദ്ദേശിച്ചവതന്നെയോ എന്നൊരു സംശയമുദിച്ചതിനെത്തുടർന്നു് 'തെരുതെരെ വീണുവണങ്ങിയോതിടേണ'മെന്ന ഗുരുവരുൾ പ്രകാരം ഒരു സ്വാദ്ധ്യായയജ്ഞം നടത്തുകയുണ്ടായി; അപ്പോൾ വെളിവായിക്കിട്ടിയ കാര്യങ്ങളാണു് ഇവിടെ സമർപ്പിക്കുന്നതു്.

ലളിത മലയാളപദങ്ങളിൽ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഉപദേശശതകത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ അർഥം ഗ്രഹിക്കുന്നതിൽ, സ്വാഭാവികമായും ഭാഷയിലുള്ള അവഗാഹം വലിയൊരു ഘടകമല്ല. അതിനാൽ, ഭാഷാനൈപുണ്യമെന്ന ഉപകരണവുമായി ഈ കൃതിയെ സമീപിക്കുന്ന വ്യാഖ്യാതാക്കളെ ഇതു നിസ്സഹായരാക്കുന്നു. പദങ്ങളുടെ അർഥം വ്യക്തമാക്കി വ്യാഖ്യാനമെഴുത്തിന്റെ വലിയൊരു പങ്കു നിർവ്വഹിക്കാമെന്ന പതിവുരീതി അവലംബിക്കാൻ കഴിയാത്ത അവസ്ഥയാണു് അവർ നേരിടുന്നതു്. ഗുരു ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന സാധാരണ പദങ്ങളുടെ ആന്തരികമായ അർത്ഥപുഷ്ടി തെളിയിച്ചു കാണിക്കണമെങ്കിൽ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സാമാന്യമായ അറിവു് വളരെ അത്യാവശ്യമാണു്. കാരണം, ഈ കൃതിയുടെ വേരുകൾ വേദാന്തത്തിലാണു് ഊന്നിയിരിക്കുന്നതു്. ആത്മജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വേദാന്തതത്ത്വങ്ങൾക്കു ഗുരു നൽകിയ ഭാഷ്യമാണു് ഈ

കൃതിയെന്നു പറയാം. അതിനാൽ ആത്മോപദേശശതകത്തിനു വ്യാഖ്യാനമെഴുതുന്നവരുടെ മുന്നിലെ പ്രധാന വെല്ലുവിളി അവരുടെ വേദാന്തജ്ഞാനം എവിടെ, എങ്ങനെ സമർഥമായി പ്രയോഗിക്കാം എന്നതാണ്.

ഗുരുവിന്റെ വാചകങ്ങളിൽനിന്നു വാക്കുകളെ എങ്ങനെ വേർപിരിച്ചെടുക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ കൃതി മനസ്സിലാക്കുന്നതിനാവശ്യമായ മറ്റൊരു പ്രധാന ഘടകം. ഉദാഹരണത്തിന്, പന്ത്രണ്ടാം പദ്യത്തിലെ 'വരാവരം' നോക്കൂ. ഇതിനെ 'വര+അവരം' എന്നും 'വരാ+വരം' എന്നും പിരിക്കാം. അർഥം അജവും ഗജവും പോലെ വ്യത്യസ്തമായിപ്പോകും.

വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അവരെഴുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലേക്ക് ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽനിന്ന് എങ്ങനെ എത്തിച്ചേർന്നുവെന്നു വ്യാഖ്യാനം വായിച്ചാൽ മനസ്സിലാകാത്ത അവസ്ഥ പല ശ്ലോകങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലുമുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ വാക്പ്രയോഗങ്ങളുടെ സാംഗത്യവും ചിന്താപശ്ചാത്തലവും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതിൽ ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പരാജയപ്പെടുന്നു. തന്മൂലം, ശ്ലോകങ്ങളിലെ ചില വാക്കുകളിൽനിന്നു വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ശ്ലോകാർത്ഥം മുഴുവൻ ഊഹിച്ചെടുക്കുകയാണെന്ന സംശയം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതൊരു വലിയ പോരായ്മയാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പദപ്രയോഗത്തിൽ ഗുരുവിനുള്ള സാമർത്ഥ്യത്തോടും ഔചിത്യത്തോടും നീതി കാണിക്കുന്നില്ല.

ശ്ലോകത്തിന്റെ അന്വയം ദുർഗ്രഹപ്രായത്തിൽ നൽകിയും ചില വാചകങ്ങളുടെമാത്രം അർഥം വിശദീകരിച്ചും വ്യാഖ്യാനം പൂർത്തീകരിക്കുന്ന പതിവും കാണാം. ശ്ലോകവിഷയത്തെ സ്പഷ്ടമായി ഗ്രഹിക്കാൻ ഇതു പലപ്പോഴും സഹായകമാവുന്നില്ല. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ വ്യാഖ്യാനം മുഴുവൻ വായിച്ചുതീർന്നാലും ഈ കൃതിയുടെ

ആത്യന്തിക സന്ദേശമെന്താണെന്നു ബോധ്യമാകാത്ത അവസ്ഥയാണുള്ളത്. ഏതൊരു കൃതിയുടെയും വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും ആവശ്യകതയും ആ കൃതിയുടെ കർത്താവു വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന അർത്ഥതലത്തിലേക്ക് അനുവാചകരെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടുപോയി അതു ഗ്രഹിക്കാൻ അവരെ സഹായിക്കുക എന്നതാണ്. ഇതു മറക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളാണെന്നു മാത്രമല്ല, കൃതിയിൽനിന്ന് അനുവാചകരെ അകറ്റിനിർത്താൻ അവ ഇടയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നിർഭാഗ്യവശാൽ, ആത്മോപദേശശതകത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ പൊതുവേ ഈ ദോഷം കാണപ്പെടുന്നു.

എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളും ജീവിതം ആനന്ദകരമാക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ജ്ഞാനമാകുന്നു. സാമാന്യ ജനങ്ങൾക്ക് ആ ജ്ഞാനം പകർന്നുകൊടുക്കുകയെന്നതാണ് ഈ കൃതിയുടെ ദൗത്യം. വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ഇതു മറന്നുപോകുന്നതായാണു കാണുന്നത്. ജനങ്ങളെ കൃതിയിലേക്ക് അടുപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ദുർഗ്രഹത സൃഷ്ടിച്ച് അവരെ അകറ്റിക്കളയുന്നു.

മേൽസൂചിപ്പിച്ച സ്വാധ്യായപരിശ്രമത്തിനുള്ള കാരണങ്ങൾ ഇവയൊക്കെയാണ്.

ആത്മജ്ഞാനത്തിനുള്ള നൂറു പദ്യങ്ങളാണല്ലോ ആത്മോപദേശ ശതകത്തിലുള്ളത്. എന്താണ് ആത്മജ്ഞാനം? തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാന മെന്നും ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനമെന്നും അതിന് അർഥം പറയാം. രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ. വേദാന്തശാസ്ത്രപ്രകാരം താനും ആത്മാവും ഒന്നാണ്. ഞാൻ എന്നെക്കുറിച്ചറിഞ്ഞാൽ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും അറിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു; നേരേ തിരിച്ചും. എന്തിനാണ് ആത്മജ്ഞാനം? പഠിച്ചു വലിയ ജോലിയൊക്കെ നേടിയോ മറ്റ് ഏതെങ്കിലും വിധത്തിലോ, ധാരാളം പണമുണ്ടാക്കി,

ആഗ്രഹിക്കുന്നതെല്ലാം അധീനമാക്കി, സന്തോഷത്തോടെ അങ്ങു ജീവിച്ചാൽ പോരേ? മറ്റുള്ളതൊക്കെ നാമെന്തിനു് അന്വേഷിക്കണം? വിലപ്പെട്ട സമയം വ്യഥാവിലാക്കുന്ന പരിപാടിയല്ലേ അതെല്ലാം? ഇതാണു പൊതുവേയുള്ള ചിന്താഗതി. ഇതിനു കിട്ടുന്ന സ്വീകാര്യത സമൂഹത്തിന്റെ അധോഗതിയുടെ പ്രകാശനമായേ കാണാൻ കഴിയൂ. കാരണം, താൻ തേടുന്ന സന്തോഷത്തിന്റെയും ആഗ്രഹിക്കുന്ന ജീവിതത്തിന്റെയും തന്റെ തന്നെയും യാഥാർഥ്യമറിയാതെ തനിക്കു സന്തോഷത്തോടെ ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല. ഏതു പ്രവൃത്തിയും വിജയകരമായി പൂർത്തിയാക്കണമെങ്കിൽ അതു ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നവൻ ആ പ്രവൃത്തിയുടെ സ്വഭാവമെന്ത്, അതു ചെയ്യാനാവശ്യമായ വസ്തുക്കളും ഉപായങ്ങളും ഏവ, തന്റെ കഴിവുകൾ അത് ഏറ്റെടുക്കാൻ പര്യാപ്തമാണോ എന്നും മറ്റും അറിഞ്ഞിരിക്കണമല്ലോ. അപ്പോൾപ്പിന്നെ, 'സന്തോഷത്തോടെ ജീവിക്കുക' എന്ന മഹത്തായ പ്രവൃത്തിയുടെ കാര്യം പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ജീവിതം ആനന്ദപ്രദമാകണമെങ്കിൽ അതിന്റെ വേദിയായ ഈ ലോകത്തിന്റെയും ഇതിലുള്ള സകലത്തിന്റെയും മൂലകാരണവും ആധാരവും ഊർജ്ജവുമായ ശക്തി ഏതോ അതിനെപ്പറ്റി അറിയേണ്ടത് അത്യാവശ്യം തന്നെ. ആ ശക്തിയാണു് ആത്മാവു്; അതിനെ അറിയാനുള്ള ശ്രമമാണു നാം ഇവിടെ ആരംഭിക്കുന്നതു്. ജീവിതം ആനന്ദകരമായി ജീവിക്കാൻ വേണ്ടിയാണു നാം ഈ കരുവിനെ അറിയുന്നതു്; അതല്ലാതെ, ജീവിതാവസാനത്തിൽ മറ്റൊന്നും ചെയ്യാനില്ലാത്തപ്പോൾ സമയം പോക്കാൻ വേണ്ടി ഏർപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തിയായി ഈ അന്വേഷണത്തെ കാണാൻ പാടില്ല.

പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളുടെയെല്ലാം ആത്യന്തികകാരണവും ആധാരവും നായകശക്തിയും ‘സച്ചിദാനന്ദ’മെന്ന ഏകതത്ത്വമാണെന്നും സത്യമായും ജ്ഞാനമായും ആനന്ദമായും പ്രകടിതമായി നിൽക്കുന്നതെല്ലാം അതേ തത്ത്വം തന്നെയാണെന്നും ഗുരു പഠിപ്പിക്കുന്നു.

എല്ലാം അതിൽനിന്നുണ്ടായതായതിനാൽ അതു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കരു ആകുന്നു. ആത്മാവായി അറിയപ്പെടുന്നതും അതുതന്നെ. അതിനെ അറിയാൻ ഇനി നൽകുന്ന ഉപദേശങ്ങൾ ഭക്തിയോടെ ആവർത്തിച്ചു ചൊല്ലിപ്പഠിക്കണമെന്ന ഉദ്ബോധനത്തോടെയാണു കൃതി ആരംഭിക്കു ന്നതു്. പ്രപഞ്ച വസ്തുക്കളെല്ലാം ആ 'കരു'വിന്റെ ശരീരമാണെന്നു തുടർന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. കരുവും നാമരൂപങ്ങളായ പ്രപഞ്ച വസ്തുക്കളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ടു് നാമരൂപങ്ങളുടെ നാനാത്വത്തിൽനിന്നുയർന്നു് ഏകവും സത്തുമായ കരുവിൽ ലയിക്കണമെന്നു ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നു. നിരന്തര മാറ്റങ്ങളുടെ ഈ ലോകത്തിൽ മാറ്റമില്ലാതെ നിൽക്കുന്ന ഒന്നാണു്, എല്ലാറ്റിനും കരുവായ ആത്മാവു്. നശ്വരങ്ങളായ ഭൗതികഭോഗങ്ങൾ നേടാൻ വേണ്ടിയുള്ള പരക്കം പാച്ചിലാകരുതു ജീവിതം; പകരം, നിത്യതയുടെയും പരമമായ സൌഖ്യത്തിന്റെയും ഇരിപ്പിടമായ ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞു് അതിൽ ലയിക്കുകയാണു വേണ്ടതു്.

പക്ഷേ ഇതു വളരെ പ്രയാസമുള്ള ഒരു കാര്യമാണു്. സിദ്ധിയിലും അസിദ്ധിയിലും പതറാത്ത നിസ്സംഗചിത്തന്മാർക്കേ ഇതു സാദ്ധ്യമാവൂ. ഈ പ്രപഞ്ചം ദ്വന്ദ്വാത്മകമാകുന്നു. ഇവിടെ ഓരോ അനുഭവത്തിനും ഓരോ വസ്തുഭാവത്തിനും ഒരു വിപരീതാവസ്ഥകൂടിയുണ്ടു്. അതായതു്, അവസ്ഥകൾ ഇരുപുറങ്ങ ളുള്ളവയാണു്. സുഖം-ദുഃഖം, സ്നേഹം-വെറുപ്പു്, ചൂടു്-തണുപ്പു്, ഉയർച്ച-താഴ്ച്ച, ദീർഘം-ഹ്രസ്വം അങ്ങനെ അനന്തമായി നീളുന്നു ദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ പരമ്പര. മോഹത്തിൽപ്പെട്ടു്, ഈ ദ്വന്ദ്വാത്മക തയെപ്പറ്റി അറിയാൻ കഴിയാതെ അവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരവ സ്ഥയ്ക്കായി മാത്രം പ്രയത്നം ചെയ്യുന്നവനു നൈരാശ്യമായിരിക്കും ഫലം. എന്നാൽ ദ്വന്ദ്വപരമ്പരകളുടെ മൂലകാരണമായ ഏകത്വത്തി ലേക്കുയർന്നു് അതിൽ ലയിച്ചിരിക്കുന്നവനു ശാശ്വതമായ ആനന്ദാനു ഭൂതി ലഭിക്കുന്നു.

എന്താണീ സച്ചിദാനന്ദം? അതു സത്+ചിത്+ആനന്ദം ആകുന്നു. ഇല്ല എന്ന അവസ്ഥ ഒരിക്കലും ഇല്ലാത്തതെന്തോ അതു സത് (ഗീത 2.16). അപ്പോൾ, അതിന്റെ ലക്ഷണം 'നിലനിൽപ്പ്' ആകുന്നു. ശുദ്ധമായ ബോധമാണു ചിത്. ഇതു് 'അതിനെ'ക്കുറിച്ചോ 'ഇതിനെ'ക്കുറിച്ചോ ഉള്ള ബോധമല്ല; വസ്തുക്കൾക്കതീതമായ ശുദ്ധമായ ബോധമത്രേ. അറിയുക, അറിയിക്കുക എന്നിവയാണു് ഇതിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ. വസ്തുനിരപേക്ഷമായ, അപ്രമേയവും അവ്യയവുമായ സുഖമാണു് ആനന്ദം. നാമനുഭവിക്കുന്ന എല്ലാ സുഖങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം ഇതാണു്.

എല്ലാ പ്രപഞ്ചപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും നിയാമകമായിരിക്കുന്ന തത്ത്വം സച്ചിദാനന്ദം എന്ന ആത്മാവാകുന്നു. നിലനിൽക്കാനോ അറിയാനോ അറിയിക്കാനോ സുഖം നേടാനോ വേണ്ടിയുള്ളതാണു സർവ്വ പ്രവർത്തനങ്ങളും. അതിനാൽ, കേവലമായ സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമായ ആത്മാവിനെ പ്രാപിക്കുന്നവർ സ്വാഭാവികമായും അമരത്വവും ജ്ഞാനവും അവ്യയമായ ആനന്ദവും ഉള്ളവരായി ത്തീരുന്നു. ഈ സത്യമാണു ഗുരു നമുക്കു കാണിച്ചുതരുന്നതു്.

വസ്തുക്കൾ അൽപവും ക്ഷണികവും ആയതിനാൽ അവ 'നൽകുന്ന' സുഖവും അൽപവും ക്ഷണികവും ആയിരിക്കും. യഥാർത്ഥത്തിൽ, അവ ഒരു സുഖവും നൽകുന്നേയില്ല. സുഖാനുഭവം വെറുമൊരു ആന്തരിക പ്രവർത്തനമാണു്. ഒരു വസ്തുതന്നെ ഒരിക്കൽ സുഖമായും മറ്റൊരിക്കൽ ദുഖമായും അനുഭവപ്പെടുന്നതു് അതുകൊണ്ടാണു്. സുഖം വസ്തുനിബദ്ധമല്ലതന്നെ. വൈവിദ്ധ്യമാർന്ന വസ്തുക്കളുടെ വൻശേഖരമുണ്ടായിരുന്നാലും സുഖമുണ്ടാകണമെ ന്നില്ല. അതിനാൽ, സുഖം മോഹിച്ചു് നിരവധിയായ വസ്തുക്കൾ വാങ്ങിക്കൂട്ടാനും അതിന്നായി ഹീനമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ പണമുണ്ടാ ക്കാനും ബദ്ധപ്പെടുന്നതു ബുദ്ധിയല്ല.

ഓരോ ആളും ‘ഞാൻ’ അഥവാ ‘അഹം’ എന്നാണു സ്വയം അറിയുന്നതു്. നാമരൂപങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ അഹം നാമരൂപങ്ങൾക്കതീതമായ മഹത്തായ ഒരു അഹംബോധത്തിൽനിന്നു ണ്ടായതാണെന്നു ഗുരു പഠിപ്പിക്കുന്നു. നാമരൂപങ്ങളാണല്ലോ വ്യക്തി ബോധം ഉളവാക്കുന്നതു്. അതിനാൽ നാമരൂപങ്ങൾക്കതീതമായ അഹം നാനാത്വത്തിനു് അതീതമാകുന്നു. എല്ലാവരിലും ഒരേപോലെ വർത്തിക്കുന്നതിനാൽ 'അഹം' ഏകമത്രേ. ഒരേ സമുദ്രത്തിന്റെ എണ്ണമറ്റ തിരകൾ പോലെ ഒരേ അഹത്തിന്റെ, അതായതു് ഒരേ ആത്മാവിന്റെ, നാമരൂപപ്രകടനങ്ങളാകുന്നു എല്ലാ ജീവികളും. പ്രപഞ്ചം ഏകമായ ആത്മാവിന്റെ ശരീരമാകുന്നു എന്നാണു ഗുരു വിന്റെ പക്ഷം. എല്ലാ ശരീരങ്ങളും സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ ഒരേ വസ്തു തന്നെയാണെന്നു സാരം. അതുകൊണ്ടു്, ഒരാൾ തന്റെ സുഖത്തി നായി ചെയ്യുന്നതെല്ലാം മറ്റുള്ളവരുടെ സുഖത്തെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളു ന്നതാകണം.

ഏകവും ചൈതന്യമാത്രവുമായ ആത്മാവു് എങ്ങനെയാണു പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളായി പ്രകടിതമാവുന്നതു്? അതൊരു വെറും വിനോദവിദ്യയാണെന്നു ഗുരു പറയുന്നു; ആത്മാവു തന്റെ മായാ ശക്തികൊണ്ടു നടത്തുന്ന ഒരു ലീല. തന്നിലുള്ളതിനെ ആത്മാവു തന്റെ മായാശക്തിയാകുന്ന പ്രകൃതിയാൽ സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ഇല്ലാത്ത ഒന്നു പുതിയതായി ഉണ്ടാവുകയോ ഉള്ളതു് ഇല്ലാതാവു കയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതിനാൽ ജനനമോ മരണമോ ഇല്ലെന്നതാണു യാഥാർത്ഥ്യം. അതായതു്, ‘ഞാൻ’ എന്നു നാം ഓരോരുത്തരും അറിയുന്ന ‘അഹ’ത്തിനു ജനനമോ മരണമോ ഇല്ല. സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ആത്മചൈതന്യമാണു നാമെല്ലാവരും. അതായതു് അഹം സച്ചിദാനന്ദമാകുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം ബൃഹദാരണ്യകം, ഛാന്ദോഗ്യം, കഠം തുടങ്ങിയുള്ള പതിനൊന്നു സുപ്രധാന ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും ഉജ്ജ്വലിച്ചു നിൽക്കുന്ന വേദാന്തതത്ത്വങ്ങളാണ്. അവ്യയമായ അമൃതത്വത്തിന്റെയും ശാശ്വതമായ ധർമ്മത്തിന്റെയും അന്യൂനമായ സുഖത്തിന്റെയും ഈടുവയ്പായ ആത്മജ്ഞാനം അതിപുരാതനമായ കാലം മുതൽ ഭാരതത്തിനു സ്വന്തമായിരുന്നിട്ടും എന്തുകൊണ്ടു് അടിമത്തത്തിന്റെ ഇരുണ്ട തടവറകളിൽ നൂറ്റാണ്ടുകൾ നമുക്കു നരകിക്കേണ്ടിവന്നു? സമത്വത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ഉത്തുംഗാശയങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ മറ്റെല്ലാ ഭാഗങ്ങളെക്കാളുംമുൻപേ നമുക്കു ലഭ്യമായിരുന്നിട്ടും നാം എന്തുകൊണ്ടു് ഉച്ചനീചത്വങ്ങളുടെ ചളിക്കുഴികളിൽ നൂറ്റാണ്ടുകൾ നിലയറ്റുനിന്നു?

സഞ്ചിതമായ ജ്ഞാനഭണ്ഡാരം ആരാണോ കയ്യേറ്റിരുന്നതു് അവരുടെ മൂഢതയും ദുർവൃത്തികളുമാണു് എല്ലാ അപചയങ്ങൾക്കും കാരണമെന്നു വ്യക്തം. തപസ്സും ജ്ഞാനവിജ്ഞാനങ്ങളും ബ്രാഹ്മണന്റെ സ്വാഭാവിക കർമ്മങ്ങളാണെന്നു ഗീത പറയുന്നു (18.42). അക്ഷരമായതിനെ അറിഞ്ഞവനാണു ബ്രാഹ്മണനെന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് (3.8.10). ആദിപുരുഷന്റെ മുഖമാണു ബ്രാഹ്മണനെന്നു പുരാതനമായ പുരുഷസൂക്തം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. വാക്കുകളെക്കൊണ്ടു സമൂഹത്തെ ശ്രേയസ്സിലേക്കു നയിക്കേണ്ടതു ബ്രാഹ്മണനാണെന്നു സാരം. അതിനാൽ ഭാരതീയ സമൂഹം അനുഭവിച്ച അധഃപതനത്തിനു കാരണം യഥാർത്ഥ ബ്രാഹ്മണരില്ലാതെ പോയതാണു്. ആത്മജ്ഞാനം നേടാത്തവൻ ജാതിയുടെയും കുലത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പേരിൽ പൂണൂലിട്ടു ബ്രാഹ്മണനെന്നു നടിച്ചു. ഏതെങ്കിലും ജാതിയിലോ കുലത്തിലോ പാരമ്പര്യത്തിലോ പെട്ടവർ ബ്രാഹ്മണരാണെന്നു വിധിക്കുന്ന ആധികാരിക പ്രമാണങ്ങളൊന്നും നിലവിലില്ല. വെറും പൂണൂലിന്റെ ബലത്തിൽ ബ്രാഹ്മണ

നെന്നു ഭാവിക്കുന്നതു വഞ്ചനയും കാപട്യവുമാണ്. ഈ രീതിയിൽ ബ്രാഹ്മണമ്മന്യനായവന് ഉപനിഷത്പ്രോക്തമായ മഹാതത്ത്വങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കാനുള്ള മനസ്സോ വൈഭവമോ ക്ഷമയോ ഇല്ലാതെപോയി. ഉപനിഷത്തുകൾ തിരസ്ക്കരിച്ച തന്ത്രങ്ങളും യാഗങ്ങളുമാണ് അവനു പഥ്യമായിത്തീർന്നത്. ഭോഗൈശ്വര്യങ്ങളും സ്വർഗ്ഗവും ക്രിയകളിലൂടെ വാങ്ങിക്കൊടുക്കാമെന്ന കപടവാഗ്ദാനത്തിന്റെ ദല്ലാളായി അവൻ മാറി. ഉപനിഷത്തുകളും ഗീതയുമൊക്കെ നിലവറകളിൽ പൂട്ടിവച്ച്, സമൂഹത്തെയാകെ ഇരുളിലാഴ്ത്തി, സ്വയം സുഖലോലുപതയിൽ മുങ്ങി അവൻ ഒരന്ധകാരയുഗം സൃഷ്ടിച്ചു. ഭാരതത്തെയാകെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഇരുണ്ട തടവറകളിൽ അവൻ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കെട്ടിയിട്ടു. ജനങ്ങൾക്കു വിദ്യ നിഷേധിച്ചു. വിദ്യയെന്നാൽ അവനു ദുരാചാരങ്ങളും അർത്ഥമില്ലാത്ത അനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായി മാറി. ***അന്ധതയുടെ യാഗശാലകൾ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഊതിയുയർത്തിയ ധൂമപടലങ്ങളാൽ കരുവാളിച്ചുപോയ ജ്ഞാനരത്നങ്ങളെ തത്ത്വവിത്തായ ശ്രീനാരായണഗുരു തേച്ചുമിനുക്കി പൂർണ്ണശോഭയോടെ നമുക്കുമുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ്, ആത്മോപദേശമെന്ന കൃതിയിലൂടെ. അതാണു ഗുരുവിന്റെ തത്ത്വചിന്താപരവും ചരിത്രപരവുമായ പ്രസക്തി.***

വേദാന്തതത്ത്വങ്ങൾ ഭാരതസംസ്കാരത്തിന്റെയും ഉത്കർഷത്തിന്റെയും ജീവനാഡിയത്രേ. എപ്പോഴൊക്കെ അവ വിസ്മൃതിയിലാണ്ടുപോകുന്നുവോ അപ്പോഴൊക്കെ ഭാരതം ദൗർബല്യവും ഹീനതയുമാർന്ന് അധോഗതിയിലമരുന്നു. ഇങ്ങനൊരു അധഃപതനത്തിന്റെ മൂർദ്ധന്യാവസ്ഥയിൽ ദുരാചാരങ്ങളുടെ പൂട്ടുകൾ തകർത്ത് നിലവറകളിലെ ജ്ഞാനരത്നങ്ങളുടെ ശോഭ സമൂഹമാകെ പ്രസരിപ്പിക്കുകയാണു ശ്രീനാരായണഗുരു ചെയ്തത്. ആ വെളിച്ചത്തിൽ ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ചക്രങ്ങൾ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു ശേഷം മുന്നോട്ടു

ഗമിക്കാൻ തുടങ്ങി. അതിന്റെ ഫലമാണു് ഇപ്പോഴത്തെ തലമുറ അനുഭവിക്കുന്ന സാമൂഹിക സ്വാതന്ത്ര്യം.

ഇന്നും ഹിന്ദു നവോത്ഥാനത്തിന്റെ പേരിൽ പഴയ ഇരുണ്ട കാലഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിരൂപങ്ങൾ പുനഃസൃഷ്ടിക്കാൻ പലരും ശ്രമിക്കു ന്നുണ്ടു്. യഥാർത്ഥ ഹിന്ദു നവോത്ഥാനം ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ ആ കുത്സിത ശ്രമങ്ങൾക്കെതിരേ ജാഗ്രത പാലിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതിന്നായി ഋഷിപ്രോക്തമായ ഹിന്ദുതത്ത്വസംഹിതകളുടെ യാഥാർത്ഥ്യം നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ടു്. ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുള്ള ഹിന്ദു ആദ്ധ്യാത്മിക തത്ത്വങ്ങൾ യുക്തിസഹ മായി മനസ്സിലാക്കുകയും അവ സാമാന്യജനങ്ങളുടെ ജീവിതോന്നമന ത്തിനായി പകർന്നുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യാതെ പൂണൂലിന്റെ ബലത്തിൽ ബ്രാഹ്മണ്യം ഭാവിക്കുന്നവനെ ബ്രാഹ്മണനായി അംഗീകരി ക്കുകയെന്ന ഭീമാബദ്ധം ഇനിയൊരിക്കലും സംഭവിക്കാൻ പാടില്ല. പണ്ടു് അങ്ങനെ സംഭവിച്ചതിന്റെ കെടുതികളാണു ഭാരതം, വിശേഷിച്ചു ഹിന്ദു സമൂഹം പല നൂറ്റാണ്ടുകൾ അനുഭവിച്ചതു്. ആത്മീയതത്ത്വങ്ങൾ ജീവിതം ആനന്ദകരമായും അർഥവത്തായും ജീവിക്കുന്നതിനുള്ളതാണു്. ജീവിതാരംഭത്തിൽത്തന്നെ എല്ലാവരും ആ തത്ത്വങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കാൻ പരിശ്രമിക്കണം.

അതിനായി നമുക്കു ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിലേക്കു കടക്കാം. ആദ്യം ഓരോ പദ്യവും മനസ്സിരുത്തി വായിച്ചു് അർഥം ഗ്രഹിക്കാൻ ശ്രമിക്കുക. എന്നിട്ടുവേണം അതിന്നടിയിൽ കൊടുത്തി ട്ടുള്ള വിശദീകരണം വായിക്കാൻ. ഈ രീതി ഗുരുവചനങ്ങളുടെ ആന്തരസത്ത വെളിവായിക്കിട്ടാൻ വളരെ സഹായിക്കും.

****

ആത്മോപദേശശതകം

അറിവിലുമേറിയറിഞ്ഞിടുന്നവൻത-

ന്നുരുവിലുമൊത്തു പുറത്തുമുജ്ജ്വലിക്കും

കരുവിനു കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി

തെരുതെരെ വീണു വണങ്ങിയോതിടേണം. (1)

ആത്മോപദേശശതകത്തിന്റെ പ്രവേശികയത്രേ ഈ ശ്ലോകം. എന്തിനെയാണ് അന്വേഷിക്കുന്നതെന്നും ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് എന്താണു കരണീയമായിട്ടുള്ളതെന്നും ഗുരു ഇതിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ആധാരമായതെന്തോ അതു കരു. എവിടെയാണ് അതുള്ളത്? എല്ലായിടത്തുമുണ്ട്; അറിവിലും അതിന്നുപരി (ഏറി) അറിയുന്നവനിലും ഒപ്പം അറിയപ്പെടുന്നതെന്തോ അതിലും (ഒത്തു പുറത്തും), എന്നുവച്ചാൽ സർവ്വതിലും, അതു പ്രകാശിച്ചു നിൽക്കുന്നു. ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്നത് എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി നിശ്ശേഷം വിഭജിക്കാം. അതിനാൽ ഈ മൂന്നിലും ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാൽ സർവ്വതിലും ഉണ്ടെന്നർത്ഥം. അതിൽനിന്നാണ് എല്ലാം ഉണ്ടായതു്; അങ്ങനെയാണ് അതു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കരു ആയതു്. എല്ലാറ്റിലും പ്രകാശിച്ചുനിൽക്കുന്ന ആ കരുവിനെ അറിയാനാണു നാം ഉദ്യമിക്കുന്നതു്. അതിനെ അറിയണമെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അഞ്ചിനെയും നിയന്ത്രിച്ച് (കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി) ഇനിപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ ഭക്തിയോടെ വീണ്ടും വീണ്ടും ചൊല്ലിപ്പഠിക്കണം (തെരുതെരെ വീണു വണങ്ങിയോതിടേണം).

ചോദ്യം:- 'അറിവിലുമേറി' എന്നതിനു 'സാധാരണ അറിവുകളുടെ തലത്തിനു് അപ്പുറത്തുള്ളതു്' എന്നു ചിലർ അർത്ഥം പറയുന്നുണ്ടു്; അതിൽ അപാകമുണ്ടോ?

ഉത്തരം:- ആ അർഥം അംഗീകരിച്ചാൽ, ഇതിൽപ്പറയുന്ന കരു സാധാരണ അറിവുകളിൽ ഉജ്ജ്വലിക്കുന്നില്ല എന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടി വരും. ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താൽപര്യം അതല്ല; കരു എല്ലാറ്റിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു എന്നുതന്നെയാണ്.

തുടർന്നുള്ള നാലു ശ്ലോകങ്ങളിൽ, ഈ കരുവും ദൃശ്യ പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നു ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നു.

കരണവുമിന്ദ്രിയവും കളേബരം തൊ-
ട്ടറിയുമനേക ജഗത്തുമോർക്കിലെല്ലാം
പരവെളിതന്നിലുയർന്ന ഭാനുമാൻതൻ
തിരുവുരുവാണു തിരഞ്ഞു തേറിടേണം. (2)

പ്രകാശവാനായ ആ കരു (ഭാനുമാൻ) അതിവിശാലമായ ആകാശത്തിൽ (പരവെളിയിൽ) തന്റെ ദിവ്യശരീരം (തിരുവുരു) പ്രകടമാക്കിയിരിക്കുന്നതാണ് ഇക്കാണുന്ന ലോകമെല്ലാം എന്നു ഗുരു പറയുന്നു. സൌരയൂഥത്തിന്റെയും അതിലെ ജീവന്റെയും നില നിൽപിന് ആധാരം സൂര്യനാണല്ലോ. ആ സൂര്യൻ ആകാശത്തുനിന്നു പ്രകാശിക്കുന്നു. അതുപോലെ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മുഴുവൻ നിലനിൽപ്പിന് ആധാരമായ വലിയൊരു ഊർജ്ജസ്രോതസ്സാണു (ഭാനുമാൻ ആണു) നാം അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കരു എന്നും അനന്തമായ ആകാശത്തിൽ പ്രകാശിച്ചുനിൽക്കുന്ന ആ കരുവിന്റെ ശരീരമാണീ ലോകമെന്നും അർഥം. ഒരു കോശത്തിൽനിന്ന് ഒരു പൂർണ്ണമനുഷ്യൻ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ചെറു വിത്തിൽനിന്നു വന്മരം ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ, ഒരേ ഒരു കരു വളർന്നു വികസിച്ചുനിൽക്കുന്നതാണു നാം കാണുന്ന ലോകം. ശ്വേതാശ്വതര ഉപനിഷത് 4.10-ൽ പറയുന്നു, ഈ ജഗത്തു മുഴുവൻ മായാവിയായ മഹേശ്വരന്റെ അവയവങ്ങളാൽ വ്യാപിക്കപ്പെട്ടി

രിക്കുന്നു എന്നു്. ഭൗതിക ശാസ്ത്രത്തിലെ 'ബിഗ് ബാങ് തിയറി'യുടെ അഭിപ്രായവും ഇതുതന്നെ. ഒരേയൊരു ആറ്റം വികാസം പ്രാപിച്ചു ണ്ടായതാണു പ്രപഞ്ചമെന്നു് ഈ തിയറി സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു.

അതായത്, ഒരു പരമതത്ത്വം തന്നെ പല രൂപങ്ങളായും നാമങ്ങളായും വെളിപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണു സകലവും. ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മങ്ങളായ കരണങ്ങളും (മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹംകാരം, ചിത്തം എന്നിങ്ങനെ 4 അന്തഃകരണങ്ങൾ) ഇന്ദ്രിയങ്ങളും (ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ - 5, കർമ്മേന്ദ്രി യങ്ങൾ - 5) സ്ഥൂലമായ ശരീരം മുതൽ (കളേബരം തൊട്ട്) നാമറിയുന്ന ലോകങ്ങളെല്ലാം അപ്രകാരം തന്നെയെന്നു ചിന്തിച്ചു മനസ്സിലാക്കുക (തിരഞ്ഞു തേറിടുക) - ഇതാണു് ഈ ശ്ലോകത്തിലെ ഉപദേശം. ആത്യന്തികമായി എല്ലാം ഒന്നുതന്നെന്നും ഭൗതിക പ്രകാശനത്തിന്റെ അനിർവാര്യതയാണു വൈവിദ്ധ്യമെന്നും കൂടി ഇതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണു്.

ചോദ്യം:- 'തൊട്ടറിയും' എന്ന വാക്കിന് ഇന്ദ്രിയങ്ങളാൽ അറിയാൻ കഴിയുന്ന എന്ന് അർഥം പറഞ്ഞുകൂടേ?

ഉത്തരം:- ലോകത്തെ അറിയുന്നതു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കൊണ്ടാണെ ങ്കിൽ അതു് എടുത്തുപറയേണ്ട കാര്യമില്ലല്ലോ. മാത്രമല്ല, ശരീരത്തെ യും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കൊണ്ടാണല്ലോ അറിയുന്നതു്; 'തൊട്ടറിയും' എന്ന പ്രയോഗം കളേബരത്തിനുകൂടി അപ്പോൾ ബാധകമാക്കണമായി രുന്നു. അങ്ങനെ ചെയ്തിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ഈ അർഥം യുക്തമല്ല.

വെളിയിലിരുന്നു വിവർത്തമിങ്ങു കാണും
വെളി മുതലായ വിഭൂതിയഞ്ചുമോർത്താൽ
ജലനിധി തന്നിലുയർന്നിടും തരംഗാ-
വലിയതുപോലെയഭേദമായ് വരേണം. (3)

നാം അന്വേഷിക്കുന്ന കരു നാമരൂപവൈവിദ്ധ്യമാർന്നു സ്വയം പ്രകടിതമായി നിൽക്കുന്നതാണ് ഈ പ്രപഞ്ചമെന്നു പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. ഈ പ്രകടനത്തെ വിവർത്തമെന്നു പറയുന്നു. അതിന്റെ രീതി എന്തെന്നാണ് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നത്. വിവർത്തമായി പുറമേ (വെളിയിൽ) കാണുന്ന ആകാശം (വെളി) മുതലായ അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളും (വിഭൂതിയഞ്ചും - ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ഭൂമി, ജലം എന്നിവ) സമുദ്രത്തിലെ തിരമാലകൾ പോലെയാകുന്നു. തിരമാലകളെ സമുദ്രത്തിൽനിന്നു വേർപെടുത്താൻ കഴിയാത്തതു പോലെ (അഭേദം) വിഭൂതികളെ കരുവിൽനിന്നു വേർപെടുത്താനും കഴിയില്ല. അവയ്ക്കു കരുവിൽനിന്നു വേറിട്ടൊരു അസ്തിത്വമില്ല. പുറം രൂപം വിവർത്തവും അകത്തു വ്യാപിച്ചു നിൽക്കുന്നതു കരുവുമത്രേ. ഈ വ്യാപനം എള്ളിൽ എണ്ണ പോലെയും, തൈരിൽ നെയ്യുപോലെയും, ഉറവയിൽ വെള്ളം പോലെയും അരണിയിൽ അഗ്നി പോലെയും ആണെന്നു ശ്വേതാശ്വതര ഉപനിഷത് (1.15). എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും ഓരോ അണുവിലും ആന്തരശക്തിയായി കരു അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നർഥം.

അറിവുമറിഞ്ഞിടുമർത്ഥവും പുമാൻ ത-
ന്നറിവുമൊരാദിമഹസ്സു മാത്രമാകും
വിരളത വിട്ടു വിളങ്ങുമമ്മഹത്താ-
മറിവിലമർന്നതു മാത്രമായിടേണം. (4)

ആദ്യത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞു, നാം തേടുന്ന കരു അറിവിലും അറിയുന്നവനിലും അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളിലും ഒരുപോലെ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു എന്ന്. പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ, ശിഷ്ടമൊന്നുമില്ലാതെ, അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്നത് എന്നീ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളായി നമുക്കു വേർതിരിക്കാം എന്നും നാം

മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്നത് ഇവ മൂന്നും ചേർന്നാൽ യാതൊരു വേർതിരിവും ഇല്ലാത്ത ശുദ്ധമായ അറിവായിത്തീരുന്നു; അതായത് ശുദ്ധമായ ബോധം. ഓരോരോ വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവായി വെളിപ്പെടുന്നത് ഈ ശുദ്ധമായ ബോധം തന്നെയാണ്. ഉരുകിയ മെഴുക് അച്ചിന്റെ രൂപത്തിനനുസരിച്ചു ഭിന്ന വസ്തുക്കളായി മാറുന്നതു പോലെയാണിത്. വൈവിദ്ധ്യങ്ങൾക്കതീതമായ ഈ ഏകത്വബോധത്തെയാണു 'മഹത്തായ അറിവെ'ന്നും 'ആദിമഹസ്സെ'ന്നും ഗുരു ഇവിടെ പറയുന്നത്. ഇതു വിരളത വിട്ടതാണ്. വിരളത എന്നാൽ ചിലയിടങ്ങളിൽ മാത്രം കാണുന്നത്; അതിനാൽ എല്ലായിടവും നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതിനെ 'വിരളത വിട്ടത്' എന്നു പറയുന്നു. നാനാത്വം വിട്ടു മഹത്തും ഏകവുമായ ഈ അറിവിൽ ലയിച്ച് (അറിവിലമർന്ന്) അതുമാത്രമായിത്തീരാൻ ഗുരു ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു. 'അതുമാത്രമാകുക' എന്നു വച്ചാൽ അവിടെത്തന്നെ 'അചഞ്ചലനായിത്തീരുക' എന്നർഥം. 'പുമാൻ തന്നറിവ്' എന്നാൽ പുരുഷന്റെ, വ്യക്തിയുടെ, അറിവ് എന്നർഥം; അതായത് അറിയുന്നവന്റെ അറിവ്. ഏതു ജീവിയും ജനിക്കുന്നതു ചില അടിസ്ഥാന അറിവുകളോടെയാണ്. ഈ അടിസ്ഥാനങ്ങളിന്മേലാണ് നാം അറിവിന്റെ മന്ദിരങ്ങൾ കെട്ടിപ്പൊക്കുന്നത്. മനുഷ്യചിത്തത്തിൽ വിവിധ നിർമ്മാണഘട്ടങ്ങളിലുള്ള ഇത്തരം മന്ദിരങ്ങൾ ഉണ്ടാകും. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നൽകുന്ന വിവരങ്ങൾ നിർമ്മാണസാമഗ്രികളത്രെ. ഇവയ്ക്ക് അനുയോജ്യമായ മന്ദിരങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്തും അവയുടെ നിർമ്മാണഘട്ടത്തിനു പറ്റിയ സാമഗ്രികൾ സ്വീകരിച്ചും ബുദ്ധി ചിത്തത്തിൽ മന്ദിരനിർമ്മാണം മുന്നോട്ടുകൊണ്ടു പോകുന്നു. ഇതാണു നാം അറിവു നേടുന്ന രീതി.

വേർപിരിവുകളില്ലാത്ത ശുദ്ധമായ അറിവു തന്നെ ശുദ്ധമായ ബോധമെന്നു പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. അതുതന്നെയാണു ചിത്ത്; നാം തേടുന്ന 'കരു'വിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണത്.

ഉലകരുറങ്ങിയുണർന്നു ചിന്ത ചെയ്യും
പലതുമിതൊക്കെയുമുറ്റു പാർത്തു നില്ക്കും
വിലമതിയാത വിളക്കുദിക്കയും പിൻ-
പൊലികയുമില്ലിതു കണ്ടു പോയിടേണം (5)

മേൽപ്പറഞ്ഞ ശുദ്ധമായ ബോധം എല്ലാറ്റിനെയും പ്രകാശിപ്പിച്ചു കൊണ്ടു് എല്ലാറ്റിലും നിലകൊള്ളുന്നു. സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നതു് അതുമാത്രമേയുള്ളു, മറ്റെല്ലാം അതിനാൽ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു എന്നു കഠോപനിഷത് (5.15) പറയുന്നു. അതുതന്നെ മുണ്ഡകത്തിലും (2.2.10) ശ്വേതാശ്വതരത്തിലും (6.14) കാണാം. ഇവിടെ അതിനെ ഒരു വിളക്കായി സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഉണ്ടാവുക, ഇല്ലാതാവുക തുടങ്ങിയ മാറ്റങ്ങളൊന്നും ഈ വിളക്കിനു ബാധകമല്ല. അതു് എന്നുമുള്ളതാണു്; അതായതു് 'സത്' ആണു്. ഇല്ല എന്ന അവസ്ഥ ഇല്ലാത്തതെന്തോ അതു 'സത്' (ഭഗവദ്ഗീത 2.16). അങ്ങനെ 'കരു'വിന്റെ മറ്റൊരു ഘടകം കൂടി ഗുരു ഇവിടെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നു - 'സത്'. 'സത്' ആയ വിളക്കിനെപ്പോലെയല്ല ഈ ലോകവും ലോകവാസികളും (ഉലകർ); അവ ഉണ്ടാവുകയും കുറെനാൾ നിലനിന്നിട്ടു പൊലിയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയെയാണു് 'ഉറങ്ങിയുണർന്നു ചിന്തചെയ്യു'ന്നതായി ഗുരു സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്.

മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമായ എല്ലാറ്റിനെയും പ്രകാശിപ്പിച്ചു കൊണ്ടു് മാറ്റമില്ലാതെ നിൽക്കുന്നതിനാൽ ഈ വിളക്കിനെ സാക്ഷി എന്നു വിളിക്കുന്നു. 'ഉറ്റുപാർത്തുനിൽക്കും' എന്ന വാചകം ഈ സാക്ഷിത്വത്തെ വെളിവാക്കുന്നു.

'മാറ്റമില്ലാത്തതായി മാറ്റമല്ലാതെ മറ്റൊന്നില്ല' എന്ന നിരീക്ഷണം ഭൗതികതയ്ക്കു മാത്രമേ ബാധകമാവുകയുള്ളൂ. ഒരു സ്ഥിരാവസ്ഥ

യുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കിയാണു നാം എല്ലാ മാറ്റങ്ങളെയും അറിയുന്നത്. അതുപോലെതന്നെ, മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവുന്നതും ഏതെങ്കിലും ഒരു സ്ഥിരാവസ്ഥയിൽ നിന്നായിരിക്കണം. ഒന്നുമില്ലായ്മയിന്മേൽ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവാൻ സാധ്യമല്ല. നിലവിലുള്ള ഒരു വസ്തുവിലേ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാവാൻ തരമുള്ളു. ഏതു മാറ്റത്തിന്റെയും ആത്യന്തികമായ ഉറവിടം തേടി പിന്നോട്ടു സഞ്ചരിച്ചാൽ സ്ഥിരമായ ഒന്നിൽച്ചെന്നു നിന്നേ പറ്റൂ. ആ ഒന്നാണു, ഒന്നേ ഒന്നാണു 'സത്'.

ഉണരണമിന്നിയുറങ്ങണം ഭുജിച്ചീ-
ടണമശനം പുണരേണമെന്നിവണ്ണം
അണയുമനേകവികല്പമാകയാലാ-
രുണരുവതുള്ളൊരു നിർവികാര രൂപം. (6)

സാക്ഷീഭാവത്തിൽ, മാറ്റങ്ങളില്ലാതെ നിൽക്കുന്ന വിളക്കിനെക്കുറിച്ചു നാം മനസ്സിലാക്കി. വികാരം എന്നാൽ മാറ്റം; അതില്ലാത്തത് നിർവികാരം. അതിനാൽ ഈ വിളക്ക് നിർവികാരമാണെന്ന് ഇവിടെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു; യഥാർഥത്തിൽ ഉള്ളതു്, സത് ആയതു്, ഇതു മാത്രമാണുതാനും (ഉള്ളൊരു നിർവികാരരൂപം - ഉള്ള ഒരു നിർവികാരരൂപം). വികാരങ്ങളുടെ ഈ ലോകത്തു് വിളക്കിന്റെ ഈ സാക്ഷീഭാവം, മാറ്റങ്ങൾക്കതീതമായ അവസ്ഥ (നിർവികാരത) -- അതാണു് ഇനി നമ്മിൽ ഉണരുവാനുള്ളതു് അഥവാ ഉണരുന്നതു് (ഉണരുവത്). അതിലേക്കു നാം ഇനി ഉണരണമെന്നു ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നു (ഉണരണമിന്നി). എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ നാം വികൽപങ്ങളിൽ പെട്ടിരിക്കുകയാണു്. അവശ്യം വേണ്ടതെന്തെന്നറിയാതെ മോഹത്തിലകപ്പെടുന്നതു വികൽപം. ഉറങ്ങണം, ഭക്ഷണം കഴിക്കണം, പുണരണം തുടങ്ങി അനേകം വികൽപങ്ങൾ ഒന്നിനുപുറകെ മറ്റൊന്നായി നമ്മെ ബാധിക്കുന്നു. ശാശ്വതസൌഖ്യം വേണമെങ്കിൽ

ഈ മോഹത്തിൽനിന്നുണർന്നു കരുവിനെ അറിയണം, സാക്ഷാത്ക്കരിക്കണം. ഉറങ്ങണം, ഭക്ഷണം കഴിക്കണം, പുണരണം തുടങ്ങിയവയൊക്കെ വെറും വികൽപങ്ങൾ മാത്രമോ എന്നു ചോദിച്ചേക്കാം. അല്ല; അവയൊക്കെ ജീവിതത്തിനു വേണ്ടതുതന്നെ. പക്ഷേ ജീവിതം തന്നെ അവയാകുമ്പോൾ വികൽപഭാവം സംജാതമാകുന്നു.

ചോദ്യം:- 'ഉണരണമിന്നിയുറങ്ങണം' എന്നതിനെ 'ഉണരണം, ഇനി ഉറങ്ങണം' എന്നിങ്ങനെ പിരിച്ച് 'ഉണരണം' എന്നുള്ളതും വികൽപങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി ചിലർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതു കണ്ടിട്ടുണ്ടു്. അതിലെന്തു ദോഷമാണുള്ളതു്?

ഉത്തരം:- ഉണരുക എന്നത് ബോധപൂർവ്വമല്ലാത്ത വെറുമൊരു ശാരീരികപ്രക്രിയയാകുമ്പോൾ അതു വികൽപമാകാൻ വഴിയില്ല. ഉണരണം എന്നൊരു പ്രേരണ ഉള്ളിലേക്കു വന്നിട്ടല്ലല്ലോ നാം ഉണരുന്നതു്. ഉണർന്നുപോവുകയാണു്. ആന്തരികമായ ഉണർവിനെപ്പറ്റിയാണു് ഗുരു ഇവിടെ പറയുന്നത്. ആ ഉണർവിന്റെ അർഥം വികൽപങ്ങളിൽനിന്നു പിൻവാങ്ങി നിർവികാരമായ പരതത്ത്വത്തിലേക്കു എത്തുക എന്നുള്ളതാണു്.

ഇതുപോലെ, 'ഉള്ളൊരു നിർവികാരരൂപം' എന്നുള്ളതു് 'ഉള്ള് ഒരു നിർവികാരരൂപം' എന്നു പിരിച്ച് 'ചിത്തം അതിശയകരമാം വണ്ണം നിർവികാരമാണു്' എന്നുംമറ്റും ചിലർ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഗുരുവചനങ്ങളുടെ വികലമായ അർഥഗ്രഹണത്തിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളാണു് ഇതെല്ലാം.

ഉണരരുതിന്നിയുറങ്ങിടാതിരുന്നീ-
ടണമറിവായിതിനിന്നയോഗ്യനെന്നാൽ
പ്രണവമുണർന്നു പിറപ്പൊഴിഞ്ഞു വാഴും

മുനിജന സേവയിൽ മൂർത്തി നിർത്തിടേണം (7)

ഗുരു നിർദ്ദേശിക്കുന്നു:- ഉണരു്; അരുതു് ഇനി ഉറങ്ങിടാതെ; അറിവായി ഇരുന്നീടണം (ഉണരരുതിന്നിയുറങ്ങിടാതിരുന്നീടണമറിവായ്). സ്വയമേവ ഇതിനു കഴിയുന്നില്ലെങ്കിൽ (ഇതിനിന്നയോഗ്യനെന്നാൽ) ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരം നേടി (പ്രണവമുണർന്നു) പിറവിക്കതീതനായി (പിറപ്പൊഴിഞ്ഞു) വാഴുന്ന മുനിമാരുടെ സേവയ്ക്കായി സ്വയം സമർപ്പിക്കുക (മുനിജനസേവയിൽ മൂർത്തി നിർത്തീടുക).

അറിവായി ഇരിക്കുക എന്നതിനെ നാലാം ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞ കാര്യവുമായി ചേർത്തുവച്ചുവേണം മനസ്സിലാക്കാൻ. 'അറിവിലമർന്നതു മാത്രമായിടേണം' എന്നാണു് അവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്.

പിറപ്പൊഴിയുക എന്നുവച്ചാൽ വീണ്ടുമൊരു ജനനം, അഥവാ പുനർജന്മം, ഇല്ലാതിരിക്കുക എന്നർഥം. ഇതു തത്ത്വപരമായി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജനിച്ചവനു മരണവും മരിച്ചവനു ജനനവും നിശ്ചയമാണെന്നു ഗീത പറയുന്നു (2.27). അപ്പോൾ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവർക്കെല്ലാം മരണവും തുടർന്നു ജനനവും അനിവാര്യമാണു്. പക്ഷേ, ഗുരു പറയുന്നു, പ്രണവമുണർന്നവനു ജനനമില്ലെന്നു്. അതിനാൽ അങ്ങനെയുള്ളവനു മരണവും പാടില്ല. ഈ അവസ്ഥയാണു് അമരത്വം. ആദിമഹസ്സായ മഹത്തത്ത്വത്തെ അറിയുന്നവൻ അമരത്വം പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നു കഠത്തിൽ 3.15-ലും, 6.9-ലും ശ്വേതാശ്വതരത്തിൽ 4.17-ലും 4.20-ലും പറയുന്നുണ്ടു്. അതിനാൽ അങ്ങനെയുള്ളവർക്കു ജനനമില്ലെന്നതു ശരിതന്നെ.

അമരത്വം എന്നാൽ മരണമില്ലാത്ത അവസ്ഥ. ദേഹങ്ങളെല്ലാം നശിക്കുമെന്നിരിക്കെ ഇവിടെ ഇല്ലാതാകുമെന്നു പറയുന്ന മരണം ഏതു്? മഹാതത്ത്വത്തെ അറിയുന്നവനു മരണമില്ലെന്നാണു നാം കണ്ടത്. അയാൾക്കുള്ള പ്രത്യേകതയെന്ത്? അയാൾ എല്ലാറ്റിനെയും

ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്ന ഏകത്വത്തെ ദർശിക്കുന്നു. അന്യമായി ഒന്നും കാണാത്തവൻ എന്തിനെയാണു കാമിക്കുന്നത് (സംഗത്തോടുകൂടി ആഗ്രഹിക്കുന്നത്)? അയാൾക്കു കാമമില്ല. കാമമില്ലാത്തവനു ദുഃഖവുമില്ല. എല്ലാ കാമങ്ങളിൽനിന്നും മോചിതനാകുന്നവൻ അമൃതത്വം നേടി ഇവിടെത്തന്നെ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നു കഠം പറയുന്നു (6.14). മറിച്ച് നാനാത്വത്തിൽപ്പെട്ടു് ഉഴലുന്നവൻ മരണത്തിൽനിന്നു മരണത്തിലേക്കു പോകുന്നു (കഠം 4.10). നാനാത്വത്തിൽ അകപ്പെടുന്നവന്റെ അനിവാര്യസ്വഭാവമാണു കാമങ്ങളുടെ ഇരയാവുക എന്നുള്ളത്. അതിനാൽ കാമങ്ങളാൽ മഥിക്കപ്പെടുക എന്നുള്ളതാണു മരണം. വിശപ്പാണു മരണമെന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് വ്യക്തമാക്കുന്നു (1.2.1). വിശപ്പു കാമത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. കാമങ്ങൾക്കു വശപ്പെടുന്നവൻ എങ്ങനെ സമ്പൂർണ്ണമായി നശിക്കുന്നുവെന്നു ഗീത 2.62, 2.63 എന്നീ ശ്ലോകങ്ങളിൽ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ആത്മജ്ഞാനി തന്നിൽനിന്നു് അന്യമായി ഒന്നിനെയും കാണുന്നില്ല. അയാൾക്കു കാമിക്കാനായി ഒന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടു് അയാൾ കാമങ്ങളാൽ മഥിക്കപ്പെടുന്നില്ല (ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 4.4.12); അയാൾക്കു മരണവുമില്ല. ഏകത്വത്തെ ദർശിക്കുന്നവൻ സുഖം അനുഭവിക്കുന്നുവെന്നാണു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതു് (7.23.1, 7.24.1).

'ഉണരരുതിന്നിയുറങ്ങിടാതെ' എന്നതിനെ 'ഉണരരുതു് + ഇനി + ഉറങ്ങിടാതെ' എന്നിങ്ങനെ പിരിക്കുന്നു, പല വ്യാഖ്യാതാക്കളും. ഉറങ്ങുന്ന ഒരാളോടു് ഉണരൂ എന്നു പറയാം; പക്ഷേ ഉണരരുതെന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെ? മാത്രമല്ല, ഉണരരുതെന്നും ഉറങ്ങരുതെന്നും ഒരാളോടു് ഒരേ സമയം പറയണമെങ്കിൽ അയാൾ അപ്പോൾ ഏതവസ്ഥയിലായിരിക്കും? ഇതിനൊക്കെ മറുപടിയായി ഈ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണു്: 'ഭൗതികസുഖങ്ങളിലേക്കു ഉണരരുതെന്നാണു ഗുരു അരുളിയിരിക്കുന്നതു്'. ഭൗതികസുഖങ്ങൾ

അത്രയ്ക്കു മോശമാണെങ്കിൽ അതിനോടു് ആകർഷണമുണ്ടാകുന്നതിനെ 'ഉണരുക' എന്നാണോ പരാമർശിക്കേണ്ടതു്? ഉദ്ദേശിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ യുക്തവും പര്യാപ്തവുമായ രീതിയിൽ അവതരിപ്പിക്കുവാൻ ഗുരുവിനുണ്ടായിരുന്ന ഭാഷാപാടവവും വിഷയാവഗാഹവും നിഷേധിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ തള്ളിക്കളയേണ്ടിവരും.

ഒളി മുതലാം പഴമഞ്ചുമുണ്ടു നാറും
നളികയിലേറി നയേന മാറിയാടും
കിളികളെയഞ്ചുമരിഞ്ഞു കീഴ്മറിക്കും
വെളിവുരുവേന്തിയകം വിളങ്ങിടേണം. (8)

ഒരു മുനിയുടെ സഹായത്തോടെയാകട്ടെ അല്ലാതെയാകട്ടെ, മുൻപറഞ്ഞ മഹത്തായ അറിവു നേടണമെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അഞ്ചിനെയും സ്വന്തം വരുതിയിൽ നിർത്തണം. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പിന്നാലേ മനസ്സു പോയാൽ അതു നമ്മുടെ പ്രജ്ഞയെ നശിപ്പിക്കുമെന്നു ഗീത (2.67). അതിനാൽ അവയെ നിയന്ത്രിക്കൂ എന്നു ഗുരു ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നു. കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കണമെന്നു് ആദ്യമേ തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ഓർക്കുക. ഇവിടെ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെ അഞ്ചു കിളികളായും ഇന്ദ്രിയാർഥങ്ങളായ ശബ്ദ-സ്പർശ-രൂപ-രസ-ഗന്ധങ്ങളെ പഴങ്ങളായും സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഒളി പ്രകാശമാണു്; അതായതു് പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ അഗ്നി. അതു രൂപത്തെ കുറിക്കുന്നു. ഈ കിളികൾ പഴങ്ങളുമുണ്ടു കൌശലത്തോടെ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും പാറിനടക്കുകയാണു് (നയേന മാറിയാടുന്നു). മനുഷ്യന്റെ നശിച്ചുനാറാനുള്ള ശരീരമാണു് ഇവയുടെ പൊത്തു് (നാറും നളിക). അവയുടെ സ്വതന്ത്രസഞ്ചാരത്തെ അവസാനിപ്പിച്ചു് അവയെ പൊത്തുകളിൽത്തന്നെ അടക്കിനിർത്താനുള്ള വിവേകം

(കിളികളെയഞ്ചുമരിഞ്ഞു കീഴ്മറിക്കും വെളിവ്) ഉള്ളിലുണ്ടാകണം (ഉരുവേന്തിയകം വിളങ്ങിടേണം). ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ഇന്ദ്രിയാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നവന്റെ പ്രജ്ഞ അചഞ്ചലമായിത്തീരുന്നുവെന്നു ഗീത (2.68). ആത്മജ്ഞാനിയുടെ ലക്ഷണമാണത്.

ഇരുപുറവും വരുമാറവസ്ഥയെപ്പൂ-
ത്തൊരു കൊടി വന്നു പടർന്നുയർന്നു മേവും
തരുവിനടിക്കു തപസ്സു ചെയ്തു വാഴും
നരനു വരാ നരകം നിനച്ചിടേണം. (9)

ഭൗതികപ്രപഞ്ചം ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലാണു നിലനിൽക്കുന്നത്. ഏറ്റവും ചെറുതായ ആറ്റത്തെ നോക്കൂ; ഒരു ഊർജ്ജകണം നെഗറ്റീവും പോസിറ്റീവുമായി പിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. ദ്വന്ദ്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളും ദ്വന്ദ്വങ്ങളാണ്. ഏതനുഭവം എടുത്താലും അതിന്റെ ഇണയായി ഒരു വിപരീതവുമുണ്ടെന്നു കാണാം; സുഖത്തിനു ദുഃഖവും, തണുപ്പിനു ചൂടും, സ്നേഹത്തിനു വെറുപ്പും, അങ്ങനെ എല്ലാം. സത്യത്തിൽ ഈ വേർപിരിവാണു നമ്മുടെ അനുഭവങ്ങൾ സാധ്യമാക്കുന്നത്. സുഖത്തെ അറിയുന്നതു ദുഃഖംകൂടിയുള്ളതുകൊണ്ടാണ്; തണുപ്പറിയുന്നതു ചൂടും കൂടിയുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. അതുപോലെ, അനുഭവങ്ങളിലും ഈ ദ്വന്ദ്വാവസ്ഥ കാണാം. അവ അനുകൂലവും പ്രതികൂലവും ആവാം ('ഇരുപുറവും വരുമാറവസ്ഥ'). ഇതോർക്കാതെ, നാം ഈ ലോകത്തു സുഖം മാത്രം പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു; അതു കിട്ടിയില്ലെങ്കിൽ വ്യാകുലരാകുന്നു. സത്യമറിയാത്തതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്. ദ്വന്ദ്വാത്മകത എന്ന പ്രപഞ്ചസത്യം നാം അറിയാത്തത് സുഖാഭിനിവേശം എന്ന പുഷ്പിച്ച ചെടി പ്രപഞ്ചവൃക്ഷത്തെ മറച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് (പൂത്തൊരു കൊടി വന്നു പടർന്നുയർന്നു മേവും തരു). എന്നാൽ

ഈ വൃക്ഷത്തിന്റെ മൂലത്തിൽ (തരുവിനടിക്കു) അതിന്റെ സത്യ മറിഞ്ഞ്, അതിലുറച്ച്, ദ്വന്ദ്വാതീതനും നിരപേക്ഷനുമായി ജീവി ക്കുന്ന വ്യക്തിക്കു (തപസ്സു ചെയ്തു വാഴും നരനു) ദുരിതം ഉണ്ടാകില്ല (വരാ നരകം).

ഏതിലാണോ തരു പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് അത് അതിന്റെ അടി (വൃക്ഷമൂലം). പ്രപഞ്ചവൃക്ഷത്തിന്റെ മൂലം ആദി മഹസ്സാണെന്നു നാം നേരത്തേ മനസ്സിലാക്കി. അതിലമർന്ന് അതു മാത്രമാകണമെന്നാണല്ലോ നാലാം ശ്ലോകത്തിലെ ആഹ്വാനം. അങ്ങനെ അതുമാത്രമായവർക്കു കാമങ്ങളുണ്ടാകില്ല. അവർ കാമ ത്യാഗം ചെയ്തു വാഴുന്നവരാണ്. തപസ്സിനു കാമത്യാഗം എന്നാണ് ഇവിടത്തെ അർത്ഥം. കാമങ്ങളില്ലാത്തതിനാൽ അവർ ദ്വന്ദ്വാതീ തരാകുന്നു. ശീത-ഉഷ്ണ, സുഖ-ദുഃഖ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ആർക്കാണോ വ്യഥയുണ്ടാക്കാത്തത്, സുഖത്തെയും ദുഃഖത്തെയും സമമായി കാണുന്ന ആ ധീരന് അമൃതത്വം ലഭിക്കുമെന്നു ഗീത (2.15).

'ഇരുളിലിരിപ്പവനാരു ചൊൽക നീ'യെ-
ന്നൊരുവനുരപ്പതു കേട്ടു താനുമേവം
അറിവതിനായവനോടു 'നീയുമാരെ'-
ന്നരുളുമിതിൻ പ്രതിവാക്യമേകമാകും. (10)

സർവ്വതിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന 'കരു'വിനെ അന്വേഷിക്കുക യാണല്ലോ നാം. ആ കരു നമ്മളിൽ എങ്ങനെ നിൽക്കുന്നു എന്നാണ് ഇതു മുതൽ മൂന്നു ശ്ലോകങ്ങളിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. നാമോരോരുത്തരും സ്വയം അറിയുന്നതു 'ഞാൻ, ഞാൻ' എന്നാണല്ലോ. ഞാൻ = അഹം. ബ്രഹ്മവും അഹം തന്നെ (അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി -ബൃഹദാരണ്യക ഉപനിഷത് 1.4.10; ഉപനിഷത്തുകളിലെ നാലു മഹാവാക്യങ്ങളിൽ ഒന്നാണിത്). പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ

ഒന്നായെടുത്താലുള്ള 'അഹം' ആണു ബ്രഹ്മം. നാമരൂപങ്ങൾ കാരണം വിഭജിതമെന്നു തോന്നുന്നുവെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ 'അഹം' ഒന്നേയുള്ളൂ. അതു് അഭാജ്യവും അഖണ്ഡവുമാണു്. കടലിലെ തിരകളുടെയെല്ലാം ഉള്ളടക്കം ഒരേ കടൽജലം ആണെന്ന തുപോലെ നാം ഓരോരുത്തരുടെയും ഉള്ളടക്കം ഒരേ 'അഹം' തന്നെ. ഇക്കാര്യമാണു് മൂന്നു ശ്ലോകങ്ങളിലായി വിശദീകരിക്കുന്നതു്.

ഈ പത്താം ശ്ലോകത്തിൽ പരസ്പരം കാണാൻ കഴിയാത്ത (ഇരുളിലിരിക്കുന്നവർ) രണ്ടു പേർ 'നീയാരു്', 'നീയാരു്' എന്നു ചോദിക്കുന്നു; കിട്ടുന്ന ഉത്തരം ഒന്നു തന്നെ, 'ഞാൻ, ഞാൻ' എന്നു്. 'ഇരുളിലിരിക്കുന്നവ'നു ജ്ഞാനമില്ലാത്തവൻ എന്നർത്ഥം. അങ്ങനെയു ള്ളവർ 'അവൻ', 'ഇവൻ', 'അതു്', 'ഇതു്' എന്നു് എല്ലാം വേറെ വേറെയായി കാണുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു നീയാരു് നീയാരു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചോദ്യങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്. ആത്മജ്ഞാനി തന്നിൽനിന്നു് അന്യമായി ഒന്നിനെയും കാണാത്തതുകൊണ്ടു് ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ അവനിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നില്ല.

അഹമഹമെന്നരുളുന്നതൊക്കെയാരാ
യുകിലകമേ പലതല്ലതേകമാകും
അകലുമഹന്തയനേകമാകയാലീ
തുകയിലഹം പൊരുളും തുടർന്നിടുന്നു. (11)

മേൽപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞ 'അഹ'ങ്ങൾ പേരോ രൂപമോ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതല്ല. കാരണം രണ്ടുപേരും പരസ്പരം കാണാതെ ഇരുട്ടിലാണിരിക്കുന്നതു്. ബാഹ്യരൂപങ്ങളിലെ വ്യത്യാസം ഈ 'അഹ'ങ്ങൾക്കു ബാധകമല്ല; അതിനതീതമാണു് അവ. അങ്ങനെ ആലോചിച്ചാൽ അകമേയുള്ള ഈ അഹങ്ങൾ പലതല്ല, ഒന്നാ ണെന്നു കാണാം (അഹമഹമെന്നരുളുന്നതൊക്കെയാരായുകിലകമേ

പലതല്ലതേകമാകും). ഏകത്വത്തോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ഈ അഹത്തിനുപുറമേ മറ്റൊരു അഹം കൂടിയുണ്ട്. അതു ശരീരത്തോടും അതുകൊണ്ടുതന്നെ പേരോടും കൂടിയതാണ്. ശരീരങ്ങൾ ഒന്നിനൊന്നു വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ അവ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അഹങ്ങളും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. അങ്ങനെ അവ അനേകമാകുന്നു. ശരീരം നശ്വരമായതിനാൽ അതിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട അഹംബോധവും (അഹന്ത) നശ്വരമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇല്ലാതാകുന്ന (അകലും) അഹന്തയാണ് അനേകമാണെന്നു നാം കണ്ടത്. ഇപ്രകാരം രണ്ടു രീതികളിൽ അഹംപൊരുൾ (ആത്മസത്ത അഥവാ ആദിമഹസ്സ്) വ്യക്തികളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു; ശരീരത്തിനതീതമായി എല്ലാവരിലും ഏകീഭവിച്ചുനിൽക്കുന്ന ഒന്നും ശരീരത്തോടു ബന്ധപ്പെട്ട വ്യക്തിപരമായ മറ്റൊന്നും. ഇവ രണ്ടും ചേർന്നാണ് അഹംപൊരുൾ നിലകൊള്ളുന്നത് (ഈ തുകയിലഹം പൊരുളും തുടർന്നിടുന്നു).

“ഒരേ വൃക്ഷത്തിൽ സഖിത്വത്താൽ പരസ്പരം ചേർന്നിരിക്കുന്ന രണ്ടു പക്ഷികൾ. അവയിലൊന്നു രുചിയോടെ പഴങ്ങൾ ഭക്ഷിക്കുന്നു. മറ്റേത് ഒന്നും തിന്നാതെ വെറുതേ നോക്കിയിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ഒരേ വൃക്ഷത്തിൽ രണ്ടു പുരുഷന്മാർ; ഒരാൾ അതിൽത്തന്നെ നിമഗ്നനായിരിക്കുന്നതിനാൽ മോഹത്തിൽപ്പെട്ടു ദുഃഖിക്കുന്നു. മറ്റേയാൾ വൃക്ഷത്തിലാകെ വ്യാപിച്ചു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു; ആ പുരുഷന്റെ മായാശക്തിപ്രകടനമാണു വൃക്ഷംതന്നെ. ഈശ്വരനായ (നിയന്താവായ) ഈ പുരുഷനെ കണ്ടെത്തുമ്പോൾ (പ്രാപിക്കുമ്പോൾ) ആദ്യത്തെയാൾക്കു ശോകനാശം ഭവിക്കുന്നു”, ഇതാണു രണ്ടു പിരിവുകളായി അഹംപൊരുൾ നിലകൊള്ളുന്നതിനെപ്പറ്റി മുണ്ഡകോപനിഷത്തിലും (3.1.1, 3.1.2) ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തിലും (4.6, 4.7) ഒരേപോലെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

തൊലിയുമെലുമ്പുമലം ദുരന്തമന്തഃ-

കലകളുമേന്തുമഹന്തയൊന്നു കാൺക;

പൊലിയുമിതന്യ പൊലിഞ്ഞു പൂർണമാകും

വലിയൊരഹന്ത വരാവരം വരേണം. (12)

രണ്ടുതരം അഹന്തയെക്കുറിച്ചു നാം അറിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു; അതിലൊന്നു ശരീരബന്ധിയായതും മറ്റേതു് അതിന്നതീതമായി എല്ലാവരിലും ഏകമായി നിൽക്കുന്നതും. നശ്വരമായതിനാൽ ആദ്യത്തേതു അപകൃഷ്ടവും രണ്ടാമത്തേതു് അനശ്വരവും സർവ വ്യാപിയുമായതിനാൽ ഉത്കൃഷ്ടവുമാണെന്നും നാം കണ്ടു. ഇക്കാര്യം ഒന്നുകൂടി ഉറപ്പിച്ചിട്ടു്, രണ്ടാമത്തേതാണു് അഭിലഷണീ യമെന്നു ഗുരു ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

രക്തവും മജ്ജയും മാംസവുമുള്ള മനുഷ്യർ എന്നു നാം പറയാറില്ലേ? അവ മൂന്നും കൂടിച്ചേർന്നതാണു മനുഷ്യശരീരം എന്നേ അതിനർഥമുള്ളൂ. ശരീരസംബന്ധിയായ അഹം (അഹം തന്നെയാണു് അഹന്തയും അഹംകാരവും, സാധാരണവ്യവഹാ രത്തിൽ ദംഭം എന്ന അർഥത്തിൽ ഇവ ഉപയോഗിക്കാറുണ്ടെങ്കിലും) തൊലി, എലുമ്പുമലം, ദുരന്തമന്തഃകലകൾ എന്നിവ വഹിക്കുന്ന താണെന്നു് ഇവിടെ പറയുന്നു. പാലിലെ പാട പോലെ രക്ത ത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതാണു തൊലി; അതിനാൽ അതു രക്തത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. എലുമ്പുമലം എന്നാൽ മജ്ജ; എലുമ്പ്, മലം എന്നിങ്ങനെ പിരിച്ചുപറയുന്നതു് ഉചിതമല്ല; കാരണം, മലം ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമല്ല, ഉത്പന്നം മാത്രമാണു്. ദുരന്തം അശുഭ ത്തെയല്ല, എണ്ണിത്തീർക്കാനുള്ള പ്രയാസത്തെയാണു കാണിക്കുന്നതു്. കുറച്ചുമല്ല, എന്നാൽ അനന്തവുമല്ല, അതാണു ദുരന്തം. 'അന്തഃകലകൾ' സൂചിപ്പിക്കുന്നതു് ഉള്ളിലുള്ള കലകളെ, മാംസത്തെ

യാണ്. ഇവയെല്ലാം ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന ശരീരസംബന്ധിയായ അഹന്ത നശിച്ചുപോകുന്നതാണ് (പൊലിഞ്ഞുപോകും). പൊലിയുന്ന ഇതു് അന്യ; അതായതു് ഇനി പറയാൻ പോകുന്നതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തം.

മറ്റേ അഹന്ത ഏകവും പൂർണ്ണവും പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ വ്യാപിച്ചു നിൽക്കുന്നതുമായ വലിയ അഹന്തയാണ്, ശുദ്ധമായ ആദിമഹസ്സാണ്. ശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ, അല്ലെങ്കിൽ ശരീരബോധം ഇല്ലാതാകുമ്പോൾ, ശരീരവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി നാം കാണുന്ന വ്യക്തിപരമായ അഹന്തയുടെ നിലനിൽപ്പ് ഇല്ലാതാകും; എന്നിട്ടു തിര കടലിലടങ്ങുന്നതുപോലെ അതു മഹത്തായ അഹന്തയിൽ അമരുന്നു (പൊലിഞ്ഞുപൂർണ്ണമാകും). ശരീരസംബന്ധിയായ അഹത്തെ വിട്ടു് പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന ശ്രേഷ്ഠമായ വലിയ അഹംബോധം ഉള്ളിൽ വരണം എന്നാണു ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശം.

പൊലിയുമിതന്യ = പൊലിയുന്ന ഇതു് അന്യ (അന്യ= രണ്ടാമത്തേതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്ത); പൊലിഞ്ഞുപൂർണ്ണമാകും വലിയൊരഹന്ത = പൊലിഞ്ഞു പൂർണ്ണമാകുന്ന വലിയ അഹന്ത; വര = ശ്രേഷ്ഠം; അവരം വരേണം = രണ്ടിൽ അവസാനത്തേതു വരണം. (അവരം = അവസാനത്തേതു്)

ചോദ്യം:- വരാവരം തരേണമെന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ അന്ത്യഭാഗം ഇതുവരെ കേട്ടിട്ടുള്ളതു്. വ്യാഖ്യാതാക്കളെല്ലാം 'വരാതിരിക്കാനുള്ള വരം തരേണ'മെന്ന പ്രാർഥനയായി വ്യാഖ്യാനിച്ച് ആ പാഠമാണു പിന്തുടർന്നുപോന്നിട്ടുള്ളതും. ഇപ്പോൾ തരേണം എന്നതിനെ വരേണം എന്നു തിരുത്തിപ്പറയുന്നതു ശരിയാണോ?

ഉത്തരം:- തരേണം എന്നതു പ്രാർഥനയാണല്ലോ. നൂറ് ഉപദേശങ്ങൾ എന്ന ഈ കൃതിയിൽ എങ്ങനെയാണ് ഒരു പ്രാർഥന വരുക? ഉപദേശങ്ങൾ നൂറു വേണ്ട, തൊണ്ണൂറ്റിയൊൻപതു മതി എന്നായിരുന്നെങ്കിൽ കൃതിയുടെ പേരു് ഉപദേശശതകം എന്നാകുമാ

യിരുന്നില്ല. എണ്ണം നൂറു തികയ്ക്കണമെങ്കിൽ ഇതും ഉപദേശം തന്നെയാവണം. അതിനു യോജിച്ച വാക്കു് 'തരേണം' എന്നല്ല 'വരേണം' എന്നുതന്നെയാണു്. 'വരാവര'ക്കാർക്കാണു 'തരേണം' വേണ്ടതു്. വര+അവരം എന്നു പിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കാഞ്ഞതു കൊണ്ടുവന്ന പിഴവാണിതു്. ഈ കൃതിയുടെ ആദ്യ കാലത്തുതന്നെ ഏതോ 'വരാവര'ക്കാരൻ തിരുത്തിയതാവണം 'തരേണം' എന്നു്. തുടർന്നു വന്ന വ്യാഖ്യാതാക്കൾ മറ്റൊന്നു ചിന്തിക്കാതെ, ഉപദേശം പ്രാർഥനയായി മാറിയിരിക്കുന്നു എന്ന സത്യം പോലും പരിഗണിക്കാതെ, തെറ്റായ പാഠത്തെത്തന്നെ ഉപയോഗിച്ചുപോന്നു. ഇങ്ങനെ വരാനേ വഴിയുള്ളു. ഉപദേശങ്ങളിൽ ഒരു തുടർച്ച കാണാനും അതിനു് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ സംഭവിച്ച ഭംഗം ശ്രദ്ധിക്കാനും കഴിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ നേരത്തേതന്നെ തിരിഞ്ഞൊന്നു ചിന്തിച്ചേനെ; പക്ഷേ ഇതുവരെ അതുണ്ടായില്ല.

'വരാവരം' എന്ന പദത്തെ 'വര+അവരം' എന്നതിനു പകരം 'വരാതിരിക്കാനുള്ള വരം' എന്നു മനസ്സിലാക്കിയതാണു 'വരാവര' ക്കാരുടെ ആദ്യത്തെ തെറ്റു്; ഈ അർഥകൽപനയ്ക്കനുരൂപമായി അഹന്തയെ 'ദംഭം' എന്നു മനസ്സിലാക്കിയതു രണ്ടാമത്തേതും. അഹന്ത എന്ന വാക്കു് ഈ കൃതിയിൽ പല പദ്യങ്ങളിലും ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിനു 'ദംഭം' എന്നൊരു വിവക്ഷ എങ്ങും കാണാൻ കഴിയില്ലെന്നതാണു സത്യം. തന്നെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം എന്നാണു് ഈ കൃതിയിൽ അഹന്തയുടെ അർഥം. ആ ബോധം തന്റെ ശരീരപരിമിതിക്കുള്ളിലേക്കു ചുരുക്കാതെ എല്ലാവരെയും എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വിശാലതയിലേക്കു വികസിപ്പിക്കണമെന്നാണു പന്ത്രണ്ടാം പദ്യത്തിന്റെ താത്പര്യം. നശിച്ചു പോകുന്ന ചെറിയ അഹന്തയിൽനിന്നു നാശമില്ലാത്ത ഏകമായ വലിയ അഹന്തയിലേക്കുയരണമെന്നു ഗുരു ഉപദേശിക്കുന്നു. ഇതു മനസ്സിലാക്കാതെയാണു് വലിയ അഹന്ത വളരെ മോശമായ എന്തോ

ആണെന്നു ധരിച്ച് അതുണ്ടാവാതിരിക്കാൻ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത്.

ഗുരുദേവകൃതികളുടെ വ്യാഖ്യാതാവായ പ്രൊഫ. ജി. ബാല കൃഷ്ണൻനായർ ആത്മോപദേശശതകത്തിനുള്ള വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. “ഗുരുദേവൻ ആത്മാനുഭവം നേടിയിട്ട് അരുവിപ്പുറത്തു വിശ്രമിച്ചിരുന്ന കാല ത്താണീ കൃതി രചിച്ചത്. അന്നു കൂടെയുണ്ടായിരുന്നവർ ഇതു പകർത്തിയെടുത്തു പ്രചരിപ്പിച്ചിരുന്നു. കുറെക്കാലംകൊണ്ടു പലരു ടെയും പകർപ്പിൽനിന്നു ഭിന്നങ്ങളായ പാഠഭേദങ്ങൾ പല പദ്യങ്ങ ളിലും കടന്നുകൂടി. അനന്തരം മിക്കവാറും പദ്യങ്ങൾ ക്രമപ്പെടുത്തി 'വിവേകോദയ'ത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയുണ്ടായി............” ഇങ്ങനെ വിവേകോദയത്തിൽ വന്ന പദ്യങ്ങൾ ഗുരുദേവനെ ചൊല്ലിക്കേൾപ്പി ച്ചതായും പല പദ്യങ്ങളും തിരുത്തിപ്പറഞ്ഞു കൊടുത്തതായും ശ്രീനാരായണചൈതന്യസ്വാമികൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതായി ഈ ആമുഖത്തിൽ തുടർന്നു പറയുന്നു. ഇതിൽനിന്നൊക്കെ വ്യക്തമാ കുന്നത്, ഗുരു ചൊല്ലിക്കൊടുത്തതു രേഖപ്പെടുത്തിയതിൽ തെറ്റുകൾ സംഭവിച്ചുവെന്നും കൃതിയുടെ പ്രചാരണത്തിനിടയിൽ കൂടുതൽ തെറ്റുകൾ വന്നുകൂടിയെന്നുമാണല്ലോ. ഗുരുദേവൻതന്നെ കുറെയൊ ക്കെ തെറ്റുകൾ തിരുത്തിക്കൊടുത്തുവെന്നും വ്യക്തം. ഈ കൃതി യുടെ യഥാർഥ പാഠം ഏതാണെന്ന് ആധികാരികമായി നിശ്ചയി ക്കാൻ നിർവ്വാഹമില്ലെന്നു ചുരുക്കം. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ, അർഥ ഗ്രഹണത്തിലെ തുടർച്ചയും താത്ത്വികപ്രസക്തിയും കണക്കിലെടുത്ത് ഈ ശ്ലോകത്തിലെ അന്ത്യപദം ഉപദേശത്തിനനുരൂപമായ 'വരേണം' എന്നുതന്നെയാണെന്നു നിശ്ചയിക്കാം.

ത്രിഗുണമയം തിരുനീറണിഞ്ഞൊരീശ-
ന്നകമലരിട്ടു വണങ്ങിയക്ഷമാറി
സകലമഴിഞ്ഞുതണിഞ്ഞു കേവലത്തിൻ
മഹിമയുമറ്റു മഹസ്സിലാണിടേണം. (13)

ശ്രേഷ്ഠമായ വലിയ അഹന്ത ഉള്ളിൽ ഉണരണമെന്നാണല്ലോ മുൻപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞതു്? ആ അഹന്തയാണു് ആദിമഹസ്സ്. അതിൽ ലയിക്കണമെങ്കിൽ എന്തെല്ലാം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ടു് എന്നതാണു് ഇവിടത്തെ ചിന്താവിഷയം. ത്രിഗുണമയം തിരുനീറണിഞ്ഞൊരീശ ന്നകമലരിട്ടു വണങ്ങണം, അങ്ങനെ അക്ഷം ആറണം; സകലവും അഴിഞ്ഞു തണുക്കണം; കേവലത്തിന്റെ മഹിമകൂടി അറ്റുപോകണം. ഇത്രയുമായാൽ ആ മഹസ്സിൽ ആഴാൻ സാധിക്കുമെന്നു ഗുരു പറയുന്നു.

ആദിമഹസ്സിന്റെ, അതായതു് ആത്മാവിന്റെ, മായയാണു പ്രകൃതി. (ശ്വേതാശ്വതരം 4.10). ഈ മായാശക്തി ഉപയോഗിച്ചാണു് ഏകമായ ആത്മാവ് പലതായി സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതു്. പ്രകൃതി യിൽനിന്നുണ്ടായ സത്ത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ ദേഹിയെ ദേഹവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നുവെന്നു ഗീത (14.5). ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളിൽനിന്നു മുക്തമായ യാതൊരു വസ്തുവും ലോകത്തിലില്ല (ഗീത 18.40). എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും ചെയ്യപ്പെടുന്നതു് ഗുണങ്ങളാലാണു് (ഗീത 3.27, 14.19). ഇന്ദ്രിയാർഥ ങ്ങളിൽ രാഗദ്വേഷങ്ങളെ ഉണ്ടാക്കുന്നതും ഇവതന്നെ. ജ്ഞാനികൾക്കു പോലും പ്രകൃതിഗുണങ്ങളിൽനിന്നു മോചനമില്ല (ഗീത 3.33). എന്നാൽ അവയുണ്ടാക്കുന്ന രാഗദ്വേഷാദി ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കു് അടിപ്പെ ടാതെ സ്വയം സംരക്ഷിക്കാൻ നമുക്കു കഴിയും (ഗീത 3.28, 3.33, 3.34). ഈ അവസ്ഥയിലെത്തുന്നവരെ ഗുണാതീതർ എന്നു വിളിക്കുന്നു (ഗീത 14.22 - 14.25). ഇങ്ങനെയാകുന്നതിന്നു ത്രിഗുണങ്ങ

ളെത്തന്നെ ഭസ്മമാക്കി സ്വദേഹത്തു പൂശിയിരിക്കുന്ന ഈശന്നു ഹൃദയം സമർപ്പിക്കണമെന്നാണ് ഗുരു പറയുന്നത്. ഗുണാതീതത്വം കൈവരിക്കണമെന്നു സാരം. അങ്ങനെയായാൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നമുക്ക് അധീനമായിത്തീരുന്നു; അർഥങ്ങൾ തേടി അലഞ്ഞുതിരിയാനുള്ള ഊർജ്ജം അവയ്ക്കു നഷ്ടമാവുന്നു (അക്ഷം ആറുന്നു; അക്ഷം = ഇന്ദ്രിയം).

രണ്ടാമത്തെ പടി, 'സകലമഴിഞ്ഞു തണിയണം' എന്നുള്ളതാണ്. ഉള്ളിലെ കെട്ടുകളെല്ലാം അഴിഞ്ഞു ശാന്തഹൃദയനാകണം എന്നർഥം. ഹൃദയത്തിലെ കെട്ടുകളെല്ലാം പൊട്ടുമ്പോൾ മർത്യൻ അമരനാകുമെന്നു കഠോപനിഷത് (6.15).

അവസാനമായി, കേവലത്തിൻ മഹിമ അറ്റുപോകണം. ഒന്നു പലതായി പ്രകടമാകുന്ന അവസ്ഥയാണു മഹിമ. കേവലം = ഒന്നായത്. അതിനാൽ ഏകമായ പൊരുളിനെ പലതായി കാണുന്ന നാനാത്വം ഇല്ലാതാകണം എന്നതാണ് ഉപദേശം. നാനാത്വം മാത്രം കാണുന്നവൻ മൃത്യുവിൽനിന്നു മൃത്യുവിലേക്കു പോകുന്നുവെന്നു കഠം (4.10).

മഹസ്സിൽ വിലയം കൊള്ളേണ്ടതെങ്ങനെയെന്ന് ഇപ്രകാരം വിശദമാക്കിക്കഴിഞ്ഞു.

ത്രിഭുവനസീമ കടന്നു തിങ്ങിവിങ്ങും
ത്രിപുടി മുടിഞ്ഞു തെളിഞ്ഞിടുന്ന ദീപം
കപടയതിക്കു കരസ്ഥമാകുവീലെ-
ന്നുപനിഷദുക്തിരഹസ്യമോർത്തിടേണം. (14)

ആദിമഹസ്സിലമർന്ന് അതുമാത്രമാകുവാൻ ഏതെല്ലാം കടമ്പകൾ കടക്കണമെന്നു നാം കണ്ടു. ഇതൊക്കെ കപടസന്ന്യാ

സിമാർക്കു സാധ്യമല്ലെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. ഇക്കാര്യമാണു ഗുരു ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്. ആത്മചൈതന്യം സകലലോകങ്ങളെയും ചൂഴ്ന്നുനിന്നു വിളങ്ങുന്നു (ത്രിഭുവനസീമ കടന്നു തിങ്ങിവിങ്ങുന്നു). അറിവു്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു എന്നിവ മൂന്നും (ത്രിപുടി) ഒന്നിച്ചുചേർന്നുണ്ടാകുന്ന (മുടിഞ്ഞു തെളിയുന്ന) ശുദ്ധമായ അറിവാണു് ആത്മചൈതന്യമെന്ന ദീപമായി തെളിയുന്നതു്. ഇതു കപടസന്ന്യാസിമാർക്കു ലഭ്യമാകില്ല (കപടയതിക്കു കരസ്ഥമാകുവീല). കാഷായം ധരിച്ചും ആത്മീയതയെക്കുറിച്ചു പ്രസംഗിച്ചും മത ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വെറും അനുഷ്ഠാനം പോലെ പാരായണം ചെയ്തും ചുറ്റിക്കറങ്ങി നടക്കുന്നവരാണല്ലോ കപടസന്ന്യാസിമാർ. ഒരുപാടു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടും കേട്ടതുകൊണ്ടും ബുദ്ധി പ്രയോഗംകൊണ്ടു മൊന്നും ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകില്ലെന്നു് കഠോപനിഷത് (2.23), മുണ്ഡ കോപനിഷത് (3.2.3) എന്നിവ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

പരയുടെ പാലു നുകർന്ന ഭാഗ്യവാന്മാർ-
ക്കൊരു പതിനായിരമാണ്ടൊരല്പനേരം
അറിവപരപ്രകൃതിക്കധീനമായാ-
ലരനൊടിയായിരമാണ്ടുപൊലെ തോന്നും. (15)

രണ്ടു തരം വിദ്യകളുണ്ടെന്നു മുണ്ഡകോപനിഷത് (1.1.4, 1.1.5); അവ പരയും അപരയും ആകുന്നു. വേദങ്ങളും വേദാംഗങ്ങളും അപരാവിദ്യകളാണു്. അക്ഷരമായതിനെ അറിയാനുള്ള വിദ്യ പരാവിദ്യ. വേദങ്ങളും വേദാംഗങ്ങളും പഠിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം ആത്മജ്ഞാനം നേടാൻ കഴിയില്ലെന്നു താൽപര്യം. അതിനുള്ള വഴികൾ പതിമൂന്നാം ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവയനു സരിച്ചു ജീവിക്കാത്ത സന്ന്യാസിമാരെയാണു് കപടയതികളെന്നു മുൻപദ്യത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു്. പരാവിദ്യ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന

താണ് ആത്മജ്ഞാനം. അതിനാൽ അതിനെ (ആത്മജ്ഞാനത്തെ) പരയുടെ പാലെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ പാൽ നുകർന്നവർ, ആത്മജ്ഞാനം നേടിയവർ, പരമമായ ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നു. അവർ മറ്റൊന്നും അറിയുന്നില്ല; അവരെ ഒന്നും തന്നെ അലട്ടുന്നില്ല; കാലം പോകുന്നതുകൂടി അവർ അറിയുന്നില്ല. ഈ അവസ്ഥയെ കവനകുശലതയോടെ ഗുരു വിവരിക്കുന്നു, അവർക്കു 'പതിനായിര മാണ്ടൊരൽപനേര'മെന്ന്.

മറിച്ച്, അപരാവിദ്യയിൽ രമിക്കുന്നവർ (അറിവപര പ്രകൃതിക്കധീനമായവർ) ത്രിഗുണങ്ങളുടെയും അവയുണ്ടാക്കുന്ന ദ്വന്ദ്വാനുഭവങ്ങളുടെയും പീഡനങ്ങളിൽപ്പെട്ട് ഉഴലുന്നു. അവർക്കു സമയം ദൈർഘ്യമുള്ളതായി അനുഭവപ്പെടുന്നു (അരനൊടി ആയിരം ആണ്ടുപോലെ തോന്നുന്നു). അപരാവിദ്യയായ വേദങ്ങൾ ത്രൈഗുണ്യ വിഷയസംബന്ധികളാണെന്നും നിസ്ത്രൈഗുണ്യനാവുകയാണു വേണ്ട തെന്നും ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജുനനെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നത് ഇവിടെ ഓർക്കാം (ഗീത 2.45). ഏവ മൂലമാണോ നാം ബന്ധനങ്ങളിൽ പെട്ടുപോകുന്നത്, ആ ത്രിഗുണങ്ങളെ ജനിപ്പിക്കുന്നതു പ്രകൃതിയാ കുന്നു; അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് അപരയാണ്. അപരയായ പ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവ് അപരാവിദ്യ.

അധികവിശാലമരുപ്രദേശമൊന്നായ്
നദി പെരുകുന്നതുപൊലെ വന്നു നാദം
ശ്രുതികളിൽ വീണു തുറക്കുമക്ഷിയെന്നും
യതമിയലും യതിവര്യനായിടേണം. (16)

ഗുരുവിന്റെ കവനവൈഭവത്തിനു മറ്റൊരു തെളിവാണ് ഈ പദ്യം. ആത്മജ്ഞാനലബ്ധിയെപ്പറ്റി ഗുരു പറയുകയാണ്: 'അതിവിശാലമായ മരുഭൂമിയിലേക്ക് ഒരു നദി വന്നു നിറയുന്ന

തെങ്ങനെയോ അതുപോലെ നാദം വന്നു ശ്രുതികളിൽ വീഴുകയും തത്ഫലമായി അകക്കണ്ണു തുറക്കുകയും ചെയ്യുന്നു'.

വെള്ളമില്ലാത്ത സ്ഥലമാണല്ലോ മരുഭൂമി. അവിടെ ഒരു നദി ഒഴുകിവന്നു വെള്ളം നിറഞ്ഞാൽ എന്തു സംഭവിക്കും? ഇതുവരെ അതെന്തായിരുന്നോ അടുത്ത നിമിഷം മുതൽ അതങ്ങനെയല്ലാതാ യിത്തീരുന്നു. ഇതുവരെയില്ലാത്ത ഒരനുഭവം, ഒരനുഭൂതി ഉണ്ടായി വരുന്നു. എന്തിനുവേണ്ടി ഇത്രയും കാലം അതിയായി ആഗ്രഹിച്ചി രുന്നുവോ അതു സമൃദ്ധമായി ലഭ്യമായിരിക്കുന്നു; അതുമാത്രമേ ഇപ്പോൾ അവിടെയുള്ളു. ഫലമോ, അതിരില്ലാത്ത ആനന്ദം.

നദി വന്നു മരുഭൂമിയിൽ പതിക്കുന്നതുപോലെയാണു നാദം വന്നു ശ്രുതികളിൽ (ശ്രവണേന്ദ്രിയങ്ങളിൽ) പതിക്കുന്നതെന്നു ഗുരു പറയുന്നു. ഏതുതരം നാദത്തെയാണു ഗുരു ഇവിടെ ഉദ്ദേശി ക്കുന്നതു്? മരുഭൂമിയിൽ നദി പതിക്കുന്നതുപോലെയാകണമെങ്കിൽ, തീർച്ചയായും അതു ശ്രുതികളിൽ സാധാരണ വീഴാത്ത നാദമായി രിക്കണം. കമ്പനമാണു നാദത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതു്. ഒരു വസ്തു മറ്റൊന്നിൽ അടിക്കുമ്പോഴാണു കമ്പനമുണ്ടാവുക. അടിക്കുക എന്ന തിനുള്ള മറ്റൊരു വാക്കാണു ആഹതം. അതിനാൽ അടിച്ചു ണ്ടാക്കുന്ന നാദം ആഹതനാദം. ഇതാണു സാധാരണ ശ്രുതികളിൽ വീഴുന്നതും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നതും. അതിനു വിപരീതമായ അല്ലെ ങ്കിൽ അതീതമായ നാദം അനാഹതനാദം. അങ്ങനെയൊരു നാദം സാധാരണ നാം കേൾക്കാറില്ല. അതായതു്, ആ നാദത്തെ സംബന്ധി ച്ചിടത്തോളം നമ്മുടെ ശ്രുതികൾ മരുഭൂമികളാകുന്നു. അതിനാൽ, മരുഭൂമിയിൽ വെള്ളം പോലെ ശ്രുതികളിൽ വീഴുന്നു എന്നു പറയുന്നതു് അനാഹതനാദം തന്നെ. അതു വെളിയിലെ കമ്പന ത്തിൽനിന്നല്ല, ഉള്ളിൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടാകുന്ന നാദമാണു്. ഇങ്ങനെ യുള്ള നാദത്തെ കേൾപ്പിക്കുന്ന പരമമായ അറിവാണു് ആത്മ

ജ്ഞാനം. അതുകൊണ്ടാണു കേൾക്കാത്ത ശബ്ദം കേട്ട് ഉൾക്കണ്ണു തുറക്കുമെന്നു ഗുരു പറയുന്നത്. പക്ഷേ, അതിന്നു ജിതേന്ദ്രിയനായ സന്ന്യാസിയായി ജീവിക്കണം (എന്നും യതമിയലും യതിവര്യനാ യിടേണം).

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ (6.1.2) ഇതിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നതു കേൾക്കുക. വേദങ്ങളെല്ലാം പഠിച്ചു മടങ്ങിയെത്തിയ ശ്വേതകേതു വിനോടു പിതാവ് ആരുണി ചോദിക്കുന്നു, "ഹേ, മകനേ, കേൾക്ക പ്പെടാത്തതിനെ കേൾപ്പിക്കുന്നതും അറിയപ്പെടാത്തതിനെ അറിയിക്കു ന്നതും ചിന്തിക്കപ്പെടാത്തതിനെ ചിന്തിപ്പിക്കുന്നതുമായ അറിവിനെ പ്പറ്റി നീ അന്വേഷിച്ചോ?" ഇല്ല എന്നായിരുന്നു മകന്റെ ഉത്തരം.

ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളുടെ ആഴം ഈ ഉപനിഷദ്ഭാഗത്തുനിന്നു വ്യക്തമാകും. ശ്വേതകേതു അന്വേഷിക്കാഞ്ഞ ആ അറിവിനെ പ്പറ്റിയാണു ഗുരു ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വേദാദി അപരാവിദ്യ കൊണ്ടു ലഭിക്കുന്ന അറിവല്ല ആത്മജ്ഞാനം എന്നു താത്പര്യം.

അഴലെഴുമഞ്ചിതളാർന്നു രണ്ടു തട്ടായ്
ചുഴലുമനാദി വിളക്കു തൂക്കിയാത്മാ
നിഴലുരുവായെരിയുന്നു, നെയ്യതോ, മുൻ-
പഴകിയ വാസന വർത്തി വൃത്തിയത്രേ. (17)

ആത്മജ്ഞാനമാണല്ലോ നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യനിൽ ആത്മ ചൈതന്യം എങ്ങനെ പ്രകടിതമായി നിൽക്കുന്നു എന്നുള്ളതാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ വിഷയം. ആത്മാവ് ഈ ശരീരത്തെ പ്രകാശി പ്പിക്കുന്ന വിളക്കാണെന്നു ഗുരു പറയുന്നു. സ്വയം പ്രകാശമുള്ളത് ആത്മാവു മാത്രമാണെന്നും പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ളതെല്ലാം ആ ചൈതന്യ ത്താൽ പ്രകാശിക്കപ്പെടുകയാണെന്നും കഠവും (5.15) മുണ്ഡകവും

(2.2.10) ശ്വേതാശ്വതരവും (6.14) ഒരേ മന്ത്രത്തിലൂടെതന്നെ വെളിവാക്കുന്നു. വിലമതിയാത്ത ഈ വിളക്കിനെപ്പറ്റി നേരത്തേതന്നെ ഈ കൃതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ (പദ്യം 5). പ്രകാശിക്കുന്ന ചൈതന്യത്തെ വിളക്കെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതു് ഉചിതം തന്നെ. ആത്മാവു് അനാദിയാകയാൽ ഈ വിളക്കും അനാദിയാകുന്നു. വിളക്കു തൂക്കുക എന്നാൽ പ്രകാശിക്കുക എന്നർഥം; വിളക്കിനു പ്രകാശമെന്നും അർഥമുണ്ടു്. സ്വന്തം നിഴലിനെ ഉരു (ദേഹം) ആക്കിക്കൊണ്ടാണു് ഈ വിളക്കു് എരിയുന്നതു്. ആത്മാവിന്റെ നിഴൽ എന്താണു്? ഒരു നിഴൽപോലെ ആത്മാവിനൊപ്പം എപ്പോഴുമുള്ളതെന്തോ അതു്; അതായതു പ്രകൃതി അഥവാ മായ. ഈ പ്രകൃതിയെ ഉരുവാക്കിക്കൊണ്ടാണു് ആത്മാവാകുന്ന വിളക്കു് എരിയുന്നതു്. ഇവിടെയുള്ളതെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ തിരുവുരുവാണെന്നു രണ്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരുതന്നെ പറഞ്ഞതു് ഓർക്കുക. ആ ഉരുവിൽ അഞ്ചു് ഇതളുകൾ വീതമുള്ള രണ്ടു തട്ടുകളുണ്ടു്. ഇവ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുക. ഇവ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കോ ഒന്നിലധികം ഒത്തുചേർന്നോ, പ്രത്യേക നിയമമോ നിഷ്ഠയോ ഇല്ലാതെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അവയുടെ എല്ലാം ഊർജ്ജം ആത്മചൈതന്യം തന്നെ. ഒരു ഇന്ദ്രിയം പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ അതിൽ ഈ ചൈതന്യം അഥവാ വിളക്കു് തെളിയുന്നതായി കണക്കാക്കുന്നു. അങ്ങനെ മാറിമാറി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ വിളക്കു ചുറ്റിത്തിരിയുന്നതായി (ചുഴലുന്നതായി) തോന്നും.

വശഗതമല്ലാത്ത ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ദുഃഖകാരണങ്ങളാകുന്നു (അഴൽ എഴുന്നതാകുന്നു). അതുകൊണ്ടാണു് അഴലെഴുന്ന അഞ്ചിതളുകളായി അവയെ വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. പൂർവ്വവാസനകളാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തിനു പ്രേരകമായിട്ടുള്ളതു്. അതിനാൽ അവയെ ഓരോ ഇതളിലും വിളക്കു കത്താൻ ഉപയോഗപ്പെടുന്ന

നെയ്യാണെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പൂർവ്വ വാസനകൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ വേദ്യമാകുന്നതു കർമ്മങ്ങളിലാണല്ലോ? അതുകൊണ്ടു നെയ്യിനു ജ്വലിക്കാനുള്ള തിരിയാണു കർമ്മങ്ങളെന്നു സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ ആകെക്കൂടിയുള്ള താത്പര്യം ഇതാണ്: 'ആത്മാവു തന്റെ മായാപ്രകൃതിയാൽ ദേഹങ്ങളുണ്ടാക്കി അവയിൽ പ്രകാശിച്ചുനിൽക്കുന്നു. ദേഹങ്ങളിലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പൂർവ്വവാസനകളാൽ പ്രചോദിതരായി കർമ്മങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നു.'

പൂർവ്വവാസനകൾ എന്നതുകൊണ്ടു മുജ്ജന്മവാസനകൾ എന്നു ധരിക്കരുത്. കാരണം, ഒരാൾക്കു് ഇപ്പോഴത്തെ ശരീരം കിട്ടുന്നതിനു മുൻപു മറ്റൊരു ശരീരം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അതു നശിച്ചതിനുശേഷം കിട്ടിയതാണു പുതിയ ശരീരമെന്നും പഴയ ശരീരത്തിലെ വാസനകൾ പുതിയ ശരീരത്തിലേക്കു സംക്രമിക്കുന്നതാണു മുജ്ജന്മവാസനകളെന്നുമുള്ള ധാരണ സത്യവിരുദ്ധമാണ്. ശരീരമാണു നാനാത്വത്തിനു് അടിസ്ഥാനം. അതു നശിച്ചാൽ ഏകത്വമേയുള്ളു; അയാൾ, ഇയാൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യാസമില്ല. ഇരുപത്തിയാറാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരുതന്നെ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ബൃഹദാരണ്യകത്തിലും (2.4.12 & 2.4.13) ഛാന്ദോഗ്യത്തിലും (6.10.1 & 6.10.2) ഇക്കാര്യം സംശയാതീതമായി വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ദേഹം നശിച്ചാൽ വ്യക്തിനാമം (സംജ്ഞ) ഇല്ലെന്നു ബൃഹദാരണ്യകത്തിൽ പറയുമ്പോൾ നദികൾ സമുദ്രത്തിൽ പതിക്കുമ്പോൾ 'ആ നദി, ഈ നദി' എന്നവ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാം സമുദ്രം തന്നെയാകുന്നതുപോലെ എല്ലാ ജീവികളും സത്തിൽനിന്നുണ്ടായി സത്തിൽത്തന്നെ വിലയം കൊള്ളുന്നു എന്നു ഛാന്ദോഗ്യം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അവിടെ നാനാത്വം ഇല്ല. ഇക്കാരണങ്ങളാൽ, മാതാപിതാക്കളിൽനിന്നു പരമ്പരാഗതമായി പകർന്നുകിട്ടിയതും നാം

സ്വയമേവ ആർജ്ജിച്ചതുമായ വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകളാണു പൂർവ വാസനകൾ എന്നുവേണം മനസ്സിലാക്കാൻ.

നദികൾ സമുദ്രത്തിൽനിന്നുണ്ടായി സമുദ്രത്തിൽത്തന്നെ പതിക്കുന്നു. ജലത്തിന്റെ ഒരാവൃത്തി അങ്ങനെ പൂർണമാകുന്നു. ഇതു് അനന്തമായി ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സമുദ്രമായും ആവിയായും മഞ്ഞുകട്ടകളായും നദികളായും എല്ലാം കാണപ്പെടുന്നതു ജലം തന്നെ. രൂപങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു് ഓരോരോ പേരുകൾ, അത്ര മാത്രം. ഇതിനൊരു ആദിയെവിടെ, അന്തമെവിടെ? ജനനമെവിടെ, മരണമെവിടെ?

ചോദ്യം:- 'നിഴലുരുവായ്' എന്നതിലെ 'നിഴലുരു'വിനു കാരണശരീരം എന്നും തട്ടുകൾക്കു സ്ഥൂലശരീരം, സൂക്ഷ്മശരീരം എന്നും മറ്റും അർഥം പറഞ്ഞു്, ചിലർ ഈ ശ്ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. അതിലുള്ള തെറ്റെന്തു്?

ഉത്തരം:- അനാദിയായ അവിദ്യയാണു കാരണോപാധി, അഥവാ കാരണശരീരം എന്നു് ആദിശങ്കരൻ തന്റെ 'ആത്മബോധ'മെന്ന കൃതിയിൽ (14) വ്യക്തമാക്കുന്നു. അവിദ്യ തന്നെയാണു പ്രകൃതി. അത്രയും ശരി. എന്നാൽ സ്ഥൂലശരീരം സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവത്തിന്നാധാരമായ നമ്മുടെ ഈ ശരീരം തന്നെ (ആത്മബോധം 12). പഞ്ചപ്രാണനുകൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ദശേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നിവ ഉൾപ്പെട്ട ഭോഗസാധനമാണു സൂക്ഷ്മ ശരീരം (ആത്മബോധം 13). സ്ഥൂല-സൂക്ഷ്മ-കാരണ ശരീരങ്ങളെക്കുറിച്ചൊക്കെ ഇവിടെ പറയുന്നതു വെറുതേ ദുർഗ്രഹതയുണ്ടാക്കാനേ ഇടയാക്കൂ. നല്ലനല്ല കൽപനകളിലൂടെ ഗുരു കാര്യങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ അവയുടെ ഉള്ളിലേക്കു കടന്നുചെല്ലാനും മനസ്സിലാക്കാനും പരിശ്രമിക്കാതെ, പുറത്തുനിന്നു പുതിയപുതിയ പദങ്ങൾ ഇറക്കുമതി ചെയ്തു മറയുണ്ടാക്കുന്നതു് ഉചിതമല്ല.

അഹമിരുളല്ലിരുളാകിലന്ധരായ് നാ-

മഹമഹമെന്നറിയാതിരുന്നിടേണം

അറിവതിനാലഹമന്ധകാരമല്ലെ-

ന്നറിവതിനിങ്ങനെയാർക്കുമോതിടേണം. (18)

കത്തുന്ന ഒരു വിളക്കും അതു തൂക്കിയിരിക്കുന്ന ഒരു ശരീരവും - അതാണല്ലോ നാം മുകളിൽ കണ്ടതു്. വിളക്കു് ആത്മാവാകുന്നു; അതു പ്രകാശവും സ്വയം പ്രകാശിക്കാത്ത ശരീരം (ആത്മാവിന്റെ ഉരു) ഇരുളുമാകുന്നു. അഹം എന്നതു് ഇരുളല്ല, അതായതു ശരീരമല്ല, എന്നാണു ഗുരു ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നതു്. ഇരുളായിരുന്നെങ്കിൽ 'അഹം, അഹം' എന്നു നമുക്കു് അറിയാൻ കഴിയില്ലായിരുന്നു. കാരണം, ഇരുളിൽ കാഴ്ചയില്ലല്ലൊ, അന്ധതയല്ലേയുള്ളൂ. ഈ സത്യം എല്ലാവരെയും ബോധിപ്പിക്കണം (അറിവതിനു് ആർക്കുമോതിടേണം).

അടിമുടിയറ്റമതുണ്ടിതുണ്ടതുണ്ടെ-

ന്നടിയിടുമാദിമസത്തയുള്ളതെല്ലാം

ജഡമിതു സർവ്വമനിത്യമാം, ജലത്തിൻ

വടിവിനെ വിട്ടു തരംഗമന്യമാമോ? (19)

എവിടെയൊക്കെ നാം നോക്കുന്നുവോ അവിടെയെല്ലാം (അടിമുടിയറ്റം) വ്യത്യസ്ത വസ്തുക്കളെ (അതുണ്ടു്, ഇതുണ്ടു്, അതുണ്ടു് എന്നു്) നാം കാണുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ആകെ ഒന്നേയുള്ളൂ; ഇവയ്ക്കൊക്കെ ആധാരമായ, ആരംഭമായ (അടി ഇടുന്ന) ആദിമസത്ത; അതായതു് ആത്മാവു്. ഒന്നിനൊന്നു വിഭിന്നമായി നാം കാണുന്ന വസ്തുക്കളെല്ലാം (ജഡമിതു സർവ്വം)

അനിത്യമാകുന്നു. ജലത്തിന്റെ ഒരു രൂപം (വടിവു) എന്നതിൽക്ക വിഞ്ഞു തിരകൾക്കു മറ്റൊരു അസ്തിത്വം ഇല്ലല്ലോ; അതുപോലെ യാണു് ഇവയെല്ലാം. ആത്മചൈതന്യം രൂപമാർന്നു നിൽക്കുന്ന താണു നാം കാണുന്ന വസ്തുക്കളെല്ലാം; ആത്മാവല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഇവിടെയില്ല എന്നു താൽപര്യം.

ചോദ്യം:- അടിയിടും എന്നതിനു വഴക്കിടുക, തർക്കിക്കുക എന്നൊക്കെയല്ലേ നേരേ കിട്ടുന്ന അർഥം? ചില വ്യാഖ്യാതാക്കൾ തർക്കിക്കുക എന്ന അർഥം സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതായി കാണുന്നു. മറ്റു ചിലർ 'അളന്നുകുറിച്ചു പലതായി കാണുക' എന്ന അർഥവും കൊടുത്തിട്ടുണ്ടു്.

ഉത്തരം:- ഇവിടെ ഒരു തർക്കത്തിന്റെയും അളന്നുകുറിക്കലി ന്റെയും കാര്യമില്ല. തെങ്ങിനെ തെങ്ങായും കമുകിനെ കമുകായും തന്നെ എല്ലാവരും കാണുന്നു. അതിൽ എവിടെ തർക്കം; എവിടെ അളന്നുകുറിക്കൽ? ശ്ലോകത്തിന്റെ അർഥം തത്ത്വപരമായി മനസ്സിലാ ക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ടു സംഭവിക്കുന്ന വികലവ്യാഖ്യാന ങ്ങളാണു് ഇവയെല്ലാം.

ഉലകിനു വേറൊരു സത്തയില്ലതുണ്ടെ-
ന്നുലകരുരപ്പതു സർവ്വമൂഹഹീനം;
ജളനു വിലേശയമെന്നു തോന്നിയാലും
നലമിയലും മലർമാല നാഗമാമോ? (20)

ഈ ലോകത്തിനു് ആത്മസത്തയിൽനിന്നു വേറിട്ട മറ്റൊരു സത്തയില്ല എന്ന സത്യമാണു മുൻപദ്യത്തിൽ വെളിപ്പെടുത്തിയതു്. മറ്റൊരു സത്തയുണ്ടെന്നു പറയുന്നതു് യുക്തിക്കു നിരക്കുന്നതല്ല (ഊഹഹീനം). ആത്മാവില്ല, ദ്രവ്യമേയുള്ളൂ, അതാണു പരമസത്ത

എന്നു വാദിക്കുന്ന ഭൗതികവാദികൾ ഈ ലോകം തന്നെ ഒരുകാലത്തു ഇല്ലായിരുന്നു എന്നും പിന്നീടു് ഉണ്ടായിവന്നതാണെന്നുമുള്ള കാര്യം മറക്കുന്നു. അതെവിടെ നിന്നുണ്ടായി, എങ്ങനെ നിലനിൽക്കുന്നു, രൂപമാറ്റങ്ങൾ എങ്ങനെയുണ്ടാവുന്നു, ഉണ്ടായവയെല്ലാം ഇല്ലാതായി എവിടെച്ചെന്നു ചേരുന്നു എന്നിത്യാദി അന്വേഷണങ്ങൾ നമ്മെ നയിക്കുന്നതു് ദ്രവ്യത്തിനപ്പുറം മാറ്റങ്ങളില്ലാതെ നിത്യമായി നിൽക്കുന്ന, എല്ലാറ്റിനും മൂലകാരണമായ പരമസത്യത്തിലേക്കാണു്. അതത്രേ ആത്മാവു്. അറിവില്ലാത്തവനു (ജളനു) പാമ്പാണെന്നു (വിലേശയമെന്നു) തോന്നിയാലും ഭംഗിയുള്ള (നലമിയലും) പൂമാല അതല്ലാതാവുകയില്ലല്ലോ. അതുപോലെ അറിവില്ലായ്മമൂലം ആത്മാവിനെ അറിയാൻ കഴിയുന്നില്ല എന്നതു് അതിന്റെ അഭാവത്തിനു മതിയായ കാരണമല്ല.

പ്രിയമൊരു ജാതിയിതെൻ പ്രിയം, ത്വദീയ
പ്രിയ,മപരപ്രിയമെന്നനേകമായി
പ്രിയവിഷയംപ്രതി വന്നിടും ഭ്രമം, തൻ
പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നറിഞ്ഞിടേണം. (21)

ഇതുമുതൽ 35 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ വസ്തുക്കളിലെ വൈവിദ്ധ്യവും ആ വസ്തുക്കളും അവയ്ക്കതീതമായി വർത്തിക്കുന്ന ഏകമായ ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവുമാണു പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നതു്.

എല്ലാവർക്കും പ്രിയങ്ങളുണ്ടു്; വിഷയങ്ങൾക്കും വ്യക്തികൾക്കും അനുസരിച്ചു് ഇവ വ്യത്യാസപ്പെടുന്നു. ഇതാണു നാം ചുറ്റും കാണുന്നതു്. പക്ഷേ, ഗുരു പറയുന്നു, പ്രിയം ആകെ ഒരു ജാതിയേ ഉള്ളുവെന്നു്; എന്റേതു്, നിന്റേതു്, മറ്റുള്ളവരുടെതു് എന്നൊക്കെ പ്രിയത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നതു ഭ്രമമത്രേ.

എല്ലാവർക്കുമുള്ളതു് ഒരേ പ്രിയമാണെങ്കിൽ ആ പ്രിയമെന്തു്? സച്ചിദാനന്ദമാണു് എല്ലാവരെയും നയിക്കുന്നതു്; അതുതന്നെ എല്ലാവരുടെയും പ്രിയവും. സച്ചിദാനന്ദം = സത് + ചിത് + ആനന്ദം. 'സത്' നിലനിൽപ്പിനെ കുറിക്കുന്നു. 'ചിത്' ശുദ്ധമായ ബോധമാണു്; അറിയാനും അറിയിക്കാനുമുള്ള വാസന ഇതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നു; അതായതു്, സ്വയംപ്രകാശനമാണു് ഇതിന്റെ ധർമ്മം. ആനന്ദം സുഖം തന്നെ. സത്, ചിത്, ആനന്ദം എന്ന ത്രിപുടിയാണു് എല്ലാ കർമ്മങ്ങൾക്കുമുള്ള പ്രചോദനം. നിലനിൽപ്പു്, സ്വയംപ്രകാശനം, ആനന്ദം - ഇവ മൂന്നുമാണു് എല്ലാവർക്കും പ്രിയമായിട്ടുള്ളതു്. ഇവ മൂന്നും ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന പൊരുൾ ആണു് ആത്മാവു്. അതിനാൽ എല്ലാവരുടെയും പ്രിയം ആത്മപ്രിയമാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 2.4.5-ൽ യാജ്ഞവൽക്യൻ മൈത്രേയിയോടു പറയുന്നു: 'പതിക്കുവേണ്ടിയല്ല പതി പ്രിയനാകുന്നതു്, ആത്മപ്രിയം മൂലമാണു്; പത്നിക്കുവേണ്ടിയല്ല പത്നി പ്രിയയാകുന്നതു്, ആത്മപ്രിയം മുലമാണു്.....'; അങ്ങനെ എല്ലാമെല്ലാം.

'എനിക്കു് അതു പ്രിയമാണു്; ഇതു പ്രിയമാണു്' എന്നൊക്കെ ഒരാൾ പറയുമ്പോൾ ആ 'അതും' 'ഇതും' അയാളുടെ നിലനിൽപ്പിനോ സ്വയംപ്രകാശനത്തിനോ ആനന്ദത്തിനോ ഗുണകരമാകും എന്നു് അയാൾ ധരിക്കുന്നു എന്നാണർഥം. ഒരേ വസ്തുതന്നെ ചിലപ്പോൾ പ്രിയവും മറ്റുചിലപ്പോൾ അപ്രിയവും ആയി വരും എന്നതു നമുക്കു് അനുഭവമാണു്. അതുപോലെ ഒരാൾക്കു പ്രിയമായതു മറ്റൊരാൾക്കു് അപ്രിയമായി വരാം. അതുകൊണ്ടാണു് വസ്തുക്കളോടു (വിഷയങ്ങളോടു) തോന്നുന്ന പ്രിയം ഭ്രമമാണെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

പ്രിയമപരന്റെ,യതെൻ പ്രിയം, സ്വകീയ
പ്രിയമപരപ്രിയമിപ്രകാരമാകും
നയമതിനാലെ നരന്നു നന്മ നല്കും
ക്രിയയപരപ്രിയഹേതുവായ് വരേണം. (22)

നിലനിൽപ്പ്, സ്വയംപ്രകാശനം, ആനന്ദം - ഇവ മൂന്നുമാണ് എല്ലാവരുടെയും പ്രിയമെന്നും ലോകത്തിന്റെ പൊരുളെന്നും പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. ലോകത്തിന്റെ പൊരുളിനെ ആർക്കും അതിക്രമിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നതു് എടുത്തുപറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. അതായതു്, ലോകത്തിന്റെ പൊതുവായ നിലനിൽപ്പിനെയും സ്വയംപ്രകാശനത്തെയും ആനന്ദത്തെയും ഹനിക്കുവാൻ ആരെങ്കിലും ശ്രമിച്ചാൽ തിരിച്ചടി സുനിശ്ചിതം. അതാണു 'സംഭവാമി യുഗേ യുഗേ' എന്നു ഗീത 4.8-ൽ ആലങ്കാരികമായി പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു്.

പൊതുവായ നിലനിൽപ്പിനും സ്വയംപ്രകാശനത്തിനും ആനന്ദത്തിനും അനുരൂപമായതും അവ ഉറപ്പു വരുത്തുന്നതും ആയ കർമ്മങ്ങളെ ധർമ്മം എന്നു വിളിക്കുന്നു; മറിച്ചുള്ളവ അധർമ്മമത്രേ. ആ തത്ത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഗുരു ഇവിടെ പറയുന്നു, സ്വന്തം നന്മക്കായി ഒരുവൻ ചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങൾ മറ്റുള്ളവർക്കു പ്രിയമായി വരണമെന്നു്. ലോകമുണ്ടെങ്കിലേ താൻ ഉള്ളൂ എന്നും ലോകത്തിന്റെ പൊതുവായ ശ്രേയസ്സിനെ വിട്ടു തനിക്കു മാത്രമായി ഒരു ശ്രേയസ്സില്ലെന്നും എല്ലാവരും മനസ്സിലാക്കണം. അതായിരിക്കണം എല്ലാവരുടെയും നയം; അതായതു സ്വകർമ്മങ്ങളിൽ അനുവർത്തിക്കേണ്ട തത്ത്വം.

എന്നാൽ, അന്യർക്കു് എന്തും സംഭവിച്ചുകൊള്ളട്ടെ, തന്റെ കാര്യം നന്നായി നടക്കണം - ഈ മനോഭാവമാണു മനുഷ്യർ പൊതുവിൽ കൈക്കൊണ്ടിട്ടുള്ളതു്. ഇതാണു ലോകശാന്തിക്കു

ഭീഷണിയുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും. ഇതിനെതിരേയുള്ള ഒരു മുന്നറിയിപ്പാണ് ഗുരു നൽകുന്നത്.

അപരന്റെ പ്രിയം എന്റേതും എന്റെ പ്രിയം അപരന്റേതും എന്നതു ശാസ്ത്രം (നയം) ആണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഒരുവനു പ്രിയം നൽകുന്ന പ്രവൃത്തി (ക്രിയ) മറ്റുള്ളവർക്കും പ്രിയകരമായി (അപരപ്രിയഹേതുവായ്) വരേണമെന്നും ഈ ശ്ലോകം വിശദമാക്കുന്നു.

അപരനുവേണ്ടിയഹർന്നിശം പ്രയത്നം
കൃപണത വിട്ടു കൃപാലു ചെയ്തിടുന്നു;
കൃപണനധോമുഖനായ്ക്കിടന്നു ചെയ്യു-
ന്നപജയകർമ്മമവന്നു വേണ്ടി മാത്രം. (23)

കൃപണത = അവിവേകം; കൃപാലു = പ്രതിഫലം ആഗ്രഹിക്കാതെ അന്യനുവേണ്ടി നന്മ ചെയ്യുന്നവൻ. മുൻപദ്യത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ഒരു കൃപാലുവിന്റെ വിവേകം എന്താണ് ആവശ്യപ്പെടുന്നത്? അന്യനുവേണ്ടി സദാ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുക. എന്നാൽ, അവിവേകി (കൃപണൻ) നേരേ വിപരീതമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അവൻ ഉന്നമനത്തിനുള്ള വഴിയല്ല, അധഃപതനത്തിനുള്ള വഴിയാണു കാണുന്നത് (അധോമുഖനായതിനാൽ); അധോമുഖനായ്ക്കിടക്കുക = അധോമുഖമായ അവസ്ഥയിൽ മാറ്റമില്ലാതെ തുടരുക, അതായത് അധഃപതിക്കാനുള്ള വഴി മാത്രം നോക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുക. അവന്റെ സ്വാർഥപരമായ കർമ്മം ശ്രേയസ്സല്ല, നാശമാണു നൽകുക. അതിനാൽ അതു് അപജയകർമ്മമാകുന്നു.

അക്ഷരമായ ആത്മാവിനെ അറിയാതെ കർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നവൻ കൃപണനാണെന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 3.8.10-ൽ

പറയുന്നു. അതിനെ അറിയുന്നവനാണു ബ്രാഹ്മണനെന്നും അതിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു.

അവനിവനെന്നറിയുന്നതൊക്കെയോർത്താ-
ലവനിയിലാദിമമായൊരാത്മരൂപം
അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു-
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം. (24)

അപരനുവേണ്ടി കൃപാലു വിവേകത്തോടെ കർമ്മം ചെയ്യുന്നു വെന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ആ കർമ്മത്തിലെ വിവേകമെന്താണ്? അന്യനും താനും ഒന്നാണെന്നും അന്യന്റെ സുഖത്തിൽ തന്റെ സുഖവും ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ഉള്ള ബോധ്യമാണ് ആ വിവേകം. ഇതാണു ഗുരു ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്.

ഈ ഭൂമിയിൽ (അവനിയിൽ) അവൻ, ഇവൻ എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമായി അറിയുന്നതൊക്കെ (അവനിവനെന്നറിയുന്നതൊക്കെ) ചിന്തിച്ചുനോക്കിയാൽ (ഓർത്താൽ), ആദിമഹസ്സായ ആത്മാവിന്റെ വിവിധ രൂപപ്രകടനങ്ങളാണെന്നു ബോധ്യമാകും. ആദിയിൽ ആത്മാവു മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളുവെന്നും ഏകമായ അത് പിന്നീടു നാമങ്ങളും രൂപങ്ങളുമായി സ്വയം പ്രകടിതമായി എന്നും ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് (1.4.7) പറയുന്നു. ആത്യന്തികമായി എല്ലാം ഒന്നായതിനാൽ ഓരോരുത്തരും സ്വന്തം സുഖത്തിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികൾ മറ്റുള്ളവർക്കും സുഖം തന്നെ നൽകുന്നവ യാണെന്ന് ഉറപ്പാക്കണം. സമാധാനപരമായ സഹവർത്തിത്വത്തിന് ഇതല്ലാതെ മറ്റു മാർഗ്ഗങ്ങളില്ല.

'അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കുന്നവയപരന്നു സുഖത്തി നായ് വരേണം' എന്നതു ഗുരുവിന്റെ ഉത്തമോപദേശങ്ങളിൽ പ്രാമു

ഖ്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നത്രേ. അമൂല്യമായ വേദാന്തസാരത്തിന്റെയും ഉത്കൃഷ്ടമായ ധർമ്മത്തിന്റെയും ബോധനം അതിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ഒരുവനു നല്ലതുമന്യനല്ലലും ചേർ -
പ്പൊരു തൊഴിലാത്മവിരോധിയോർത്തിടേണം;
പരനു പരം പരിതാപമേകിടുന്നോ-
രെരിനരകാബ്ധിയിൽ വീണെരിഞ്ഞിടുന്നു. (25)

മുൻപദ്യത്തിന്റെ നേർതുടർച്ചയായി വേണം ഈ പദ്യം വായിക്കാൻ. ഓരോരുത്തരുടെയും കർമ്മങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും സുഖം നൽകുന്നതായിരിക്കണമെന്നു പറഞ്ഞിട്ട്, അതിനു വിപരീതമായാലുള്ള അവസ്ഥ എന്തെന്ന് ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഒരാൾക്കു സുഖവും മറ്റൊരാൾക്കു ദുഃഖവും ഉണ്ടാക്കുന്ന കർമ്മം ആത്മാവിനു നിരക്കുന്നതല്ല (ആത്മവിരോധി); എന്നുവച്ചാൽ, അതു ലോകത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനു ദോഷം ചെയ്യും. അന്യർക്കു കൊടിയ വേദനയുണ്ടാക്കുന്നവർ (പരനു പരം പരിതാപമേകിടുന്നോർ) ഭയങ്കരമായ കഷ്ടങ്ങളിൽപ്പെട്ടു നരകിക്കും (എ)രിനരകാബ്ധിയിൽ വീണെരിഞ്ഞിടുന്നു). കാരണം അയാളുടെ കർമ്മങ്ങൾ ലോകത്തിന്റെ നൈസർഗ്ഗികസത്തയ്ക്കു വിരുദ്ധമായിട്ടുള്ളതാണ്. ലോകസത്തയെ ആർക്കും ഹനിക്കുക വയ്യാ. അതിനു ശ്രമിക്കുന്നവർക്കു തിരിച്ചടി സുനിശ്ചിതമാണ്. വെള്ളത്തിന്റെ ഒഴുക്കിനു തടസ്സമുണ്ടാക്കിയാൽ ഒരു പരിധി കഴിയുമ്പോൾ അതു തിരിച്ചടിക്കും; ഒഴുക്കിൽപ്പെട്ടു തടസ്സക്കാരനുംകൂടി ഒലിച്ചുപോകും.

അവയവമൊക്കെയമർത്തിയാണിയായ് നി-
ന്നവയവിയാവിയെയാവരിച്ചിടുന്നു;
അവനിവനെന്നതിനാലവൻ നിനയ്ക്കു-
ന്നവശതയാമവിവേകമൊന്നിനാലേ. (26)

അവയവി = അവയവത്തോടുകൂടിയതു്; ശരീരം. അവയവ ങ്ങളെയൊക്കെ അധീനമാക്കി (അമർത്തി) അവയുടെ ആധാരമായി (ആണിയായി) നിന്നുകൊണ്ടു്, ശരീരം അദൃശ്യമായ ആത്മചൈത ന്യത്തെ (ആവിയെ) മറയ്ക്കുന്നു (ആവരിച്ചിടുന്നു). മേഘങ്ങളാൽ സൂര്യൻ എന്നപോലെ ശരീരത്തിനാൽ ആത്മാവു മറയ്ക്കപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ തത്ത്വദർശിയല്ലാത്തവൻ ശരീരത്തെ മാത്രമേ കാണു ന്നുള്ളു, അതിന്നതീതമായി നിൽക്കുന്ന ആത്മാവിനെ കാണാൻ അവനു കഴിയുന്നില്ല. ആത്മാവിനെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടു് അറിയാൻ കഴിയില്ലെന്നു കഠവും (6.9) കേനവും (1.3) മുണ്ഡകവും (3.1.8) ശ്വേതാശ്വതരവും (4.20) ഒരേ സ്വരത്തിൽ പറയുന്നു. ജ്ഞാനപ്രസാദം കൊണ്ടേ അതിനെ അറിയാൻ കഴിയൂ എന്നു മുണ്ഡകം (3.1.8 & 3.1.9). അതു ലഭ്യമായിട്ടില്ലാത്തവർ അവിവേകം എന്ന ദൗർബല്യം (അവശത) മൂലം, ഏകമായ ആത്മാവിനെ കാണാൻ കഴിയാതെ വെവ്വേറെ നിൽക്കുന്ന ശരീരങ്ങളെ മാത്രം അവൻ, ഇവൻ എന്നു വ്യത്യസ്തമായി കാണുന്നു (അവനിവനെന്നതിനാലവൻ നിനയ്ക്കു ന്നു). വിദ്യാവിനയസമ്പന്നനായ ബ്രാഹ്മണനിലും പശുക്കളിലും നായകളിലും നായെത്തിന്നുന്നവരിലും പണ്ഡിതൻ സമത്വത്തെ ദർശിക്കുന്നു എന്നു ഗീത പറയുന്നു (5.18). പണ്ഡിതന്റെ ലക്ഷണമായി ഈ പ്രഖ്യാപനത്തെ കാണാം.

ഇരുളിലിരുന്നറിയുന്നതാകുമാത്മാ-

വറിവതുതാനഥ നാമരൂപമായും

കരണമൊടിന്ദ്രിയകർതൃകർമ്മമായും

വരുവതു കാൺക മഹേന്ദ്രജാലമെല്ലാം. (27)

പതിനെട്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടു, 'അഹം ഇരുളല്ല' എന്ന്. സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്ന ആത്മാവു വെളിച്ചമാണെന്നും സ്വന്തമായി പ്രകാശമില്ലാത്ത ശരീരം ഇരുളാണെന്നും നാം ഇതിനോടകം മനസ്സി ലാക്കിയിട്ടുമുണ്ട്. ഇരുളാകുന്ന ആ ശരീരത്താൽ മറയ്ക്കപ്പെട്ട ആവിയായി ആത്മാവു വർത്തിക്കുന്നു എന്നാണു മുൻപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ശരീരത്തിൽ (ഇരുളിൽ) അങ്ങനെ ചൈതന്യ മായി വർത്തിക്കുന്ന ആത്മശക്തിയാലാണു നാം എല്ലാം അറിയുന്ന തെന്നും ആ ശക്തി തന്നെയാണ് അറിവായി വരുന്നതെന്നും (ഇരുളിലിരുന്നറിയുന്നതാകും ആത്മാവ് അറിവ്) ഗുരു ഇവിടെ പറയുന്നു. നാമരൂപങ്ങളായി നാം അറിയുന്ന എല്ലാ വസ്തുക്കളും ആ ശക്തിയുടെ വിവർത്തങ്ങൾ തന്നെ. നാലാം ശ്ലോകത്തിൽ അറിവും പുമാൻതന്നറിവും അറിഞ്ഞിടുമർഥവും ആത്മശക്തി തന്നെയെന്നു വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് ഓർക്കുക. അതേ ശക്തിയാണ് അന്തഃകരണങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർത്താവ്, കർമ്മങ്ങൾ എന്നിവ യൊക്കെയായി പല നാമരൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതെന്ന് ഇവിടെ വിശദമാക്കുന്നു (അതുതാനഥനാമരൂപമായും കരണമൊടി ന്ദ്രിയ കർതൃകർമ്മമായും വരുവത്). എല്ലാം ഒരു വലിയ ഇന്ദ്ര ജാലം പോലെയാകുന്നു. ആത്മസ്വരൂപമായ സച്ചിദാനന്ദം ഭൌതികാ തീതമായ തത്ത്വമാകുന്നു. അതിൽനിന്നാണ് ഈ ഭൌതികപ്രപഞ്ചം പ്രകടിതമായിരിക്കുന്നത് എന്ന വസ്തുത ഇന്ദ്രജാലം പോലെ ആശ്ചര്യകരം തന്നെ.

അടിമുടിയറ്റടിതൊട്ടു മൌലിയന്തം
സ്ഫുടമറിയുന്നതു തുര്യബോധമാകും
ജഡമറിവീലതു ചിന്ത ചെയ്തുചൊല്ലു-
ന്നിടയിലിരുന്നറിവല്ലറിഞ്ഞിടേണം. (28)

ആദിമദ്ധ്യാന്തവ്യത്യാസമില്ലാതെ (അടിമുടിയറ്റ്) സർവ്വവും (അടിതൊട്ടുമൌലിയന്തം) യഥാതഥമായി (സ്ഫുടമായി) അറിയുന്നതിനെ തുര്യബോധമെന്നു വിളിക്കുന്നു. തുര്യം = നാലാമത്തേത്. ബോധപ്രവർത്തനം മൂന്ന് അവസ്ഥകളിലായിട്ടാണ് ഈ ലോകത്തു നടക്കുന്നത്; ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നിങ്ങനെ. ഈ മൂന്നിനും അതീതമായ ശുദ്ധമായ ബോധമാണു തുര്യബോധം. അതാണു നാം നേരത്തേ കണ്ട 'സച്ചിദാനന്ദ' ത്തിലെ ചിത്.

ആത്മചൈതന്യത്തെ മാറ്റിനിർത്തിയാലുള്ള ശരീരമാണു ജഡം. ഇതു ക്ഷേത്രമെന്നും അറിയപ്പെടുന്നു. ആത്മാവിനെ ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്നും വിളിക്കുന്നു. ക്ഷേത്രജ്ഞനാണ് അറിയുന്നവൻ; അവൻ ക്ഷേത്രത്തെ അറിയുന്നു (ഗീത 13.1). ക്ഷേത്രം അറിയുന്നവനല്ല; അതുകൊണ്ടാണു 'ജഡമറിവീല' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി എന്നിവയെല്ലാം ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളാകുന്നു (ഗീത 13.5). അതിനാൽ ബുദ്ധി ഉപയോഗിച്ചു കണ്ടെത്താവുന്നതോ അന്യർക്കു പറഞ്ഞുകൊടുക്കാവുന്നതോ ആയ ഒരു അറിവല്ല ഈ തുരീയബോധം (ചിന്ത ചെയ്തു ചൊല്ലുന്നിടയിലിരുന്നറിവല്ല).

ആത്മാവിനെ മേധാശക്തികൊണ്ടോ വചനശ്രവണങ്ങൾകൊണ്ടോ അറിയാൻ കഴിയില്ലെന്നു കഠവും (2.23) മുണ്ഡകവും (3.2.3) പറയുന്നു.

മനമലർ കൊയ്തു മഹേശപൂജ ചെയ്യും
മനുജനു മറ്റൊരു വേല ചെയ്തിടേണ്ട,
വനമലർ കൊയ്തുമതല്ലയായ്കിൽ മായാ-
മനുവുരുവിട്ടുമിരിക്കിൽ മായ മാറും. (29)

മേൽപ്പറഞ്ഞ തുരീയബോധം സച്ചിദാനന്ദത്തിലെ ചിത് ആണെന്നു സൂചിപ്പിച്ചല്ലോ. സത് ഇല്ലാതെ ചിത് ഇല്ല; ചിത് ഇല്ലെങ്കിൽ ആനന്ദവുമില്ല. അപ്പോൾ ചിത്തിൽ സത്തും ആനന്ദവും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അതിനാൽ ചിത് സച്ചിദാനന്ദം തന്നെ. ചിത്തിന്റെ പ്രകടിത ഭാവമാണു അറിവ്. അതുകൊണ്ടാണു എല്ലാം അറിവാണെന്നു ഗുരു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. 'സത്യം, ജ്ഞാനം, അനന്തം ബ്രഹ്മ' എന്നു തൈത്തിരീയോപനിഷത് (2.1).

ഏവരെയും നയിച്ചുകൊണ്ടു് അവരുടെ ഉള്ളിൽ വർത്തിക്കുന്നതു സച്ചിദാനന്ദമാണെന്നു നേരത്തേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. നയിക്കുന്നവനാണു ഈശ്വരൻ എന്നറിയപ്പെടുന്നതു്. അതിനാൽ ഈശ്വരൻ എന്നാൽ സച്ചിദാനന്ദമാകുന്നു. ഇവിടെപ്പറയുന്ന മഹേശനും ഇതു തന്നെ. ഈ സച്ചിദാനന്ദത്തെ പ്രാപിക്കാൻ ആദ്യം വേണ്ടതു ചിന്തകൾ അതിനെപ്പറ്റിയാക്കുക എന്നതാണു്. മനമലർ = മനസ്സിന്റെ പൂവു്, അതായതു ചിന്ത; മനസ്സിൽ വിരിയുന്നതു ചിന്തകളാണല്ലോ. ആ ചിന്തകൾ കൊണ്ടു മഹേശപൂജ ചെയ്യുക എന്നാൽ മഹേശനെപ്പറ്റി ചിന്തിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുക എന്നുതന്നെ അർഥം. അങ്ങനെ ചിന്തിക്കുന്നവർക്കു മറ്റൊരു വേല ചെയ്യേണ്ട എന്നു ഗുരു പറയുന്നു. എന്നുവച്ചാൽ മഹേശനെപ്പറ്റി വെറുതേ ചിന്തിച്ചതു കൊണ്ടു മാത്രം മായ മാറി ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുമെന്നല്ല. ഇനിപ്പറയുന്ന രണ്ടു വേലകളിൽ ഒന്നുകൂടി ചെയ്യണം; അതിനപ്പുറം മറ്റൊരു വേലയും ചെയ്യേണ്ടതില്ല എന്നാണു താൽപര്യം. 'വനമലർ കൊയ്തും' അതല്ലെങ്കിൽ 'മായാമനു ഉരുവിട്ടും' ഇരിക്കിൽ മായ

മാറും എന്നാണു ഗുരു പറയുന്നതു്. 'കൊയ്തും' എന്നു പറയുമ്പോൾ അതിനൊപ്പം മറ്റൊന്നു കൂടിയുണ്ടെന്നു വ്യക്തം. ആ മറ്റൊന്നു് മനമലർ കൊണ്ടുള്ള പൂജയല്ലാതെ വേറൊന്നാകാൻ വഴിയില്ല. അതാണല്ലോ ആദ്യം പറഞ്ഞതു്. ഇതുപോലെ തന്നെ 'ഉരുവിട്ടും' എന്ന പദത്തിന്റെ കാര്യവും. ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള വെറും ചിന്തകൊണ്ടു മാത്രം കാര്യമില്ല, ഈ രണ്ടു നിർദ്ദേശ ങ്ങളിൽ ഒന്നുകൂടി അനുസരിക്കണമെന്നു താത്പര്യം. ചുരുക്കത്തിൽ, 'മറ്റൊരു വേല ചെയ്തിടേണ്ട' എന്നതുകൊണ്ടു് ഒരാശയം പൂർണ്ണമായി അവതരിപ്പിക്കുകയല്ല ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്; ആശയം പൂർണ്ണതയിലെത്തുന്നതു് അടുത്ത രണ്ടു വരികളിൽക്കൂടിയാണു്.

'വനമലർ കൊയ്യുക' എന്നുവച്ചാൽ എന്താണു്? വനമലർ = കാട്ടു പൂവു്; പലരും പറയുമ്പോലെ കുറെ കാട്ടുപൂവു പറിച്ചു പൂജ ചെയ്യുക എന്നാണോ ഇതിനർഥം? അല്ലേയല്ല. കാട്ടുപൂവു കൊണ്ടുള്ള പൂജയുടെ കാര്യമേ ഗുരു പറയുന്നില്ല; അവ കൊയ്യണം എന്നുമാത്രമേ ഗുരുകൽപ്പനയുള്ളു. പൂവിട്ടു പൂജിച്ചാൽ സത്യസാ ക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുമെന്നതു മിഥ്യാധാരണയാണു്. മറിച്ചായിരുന്നെ ങ്കിൽ, ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ആരാധന നടത്തുന്നവരെല്ലാം (അവരാണല്ലോ ബഹുഭൂരിപക്ഷവും) പണ്ടേ ജ്ഞാനിക ളായിത്തീർന്നേനെ. പിന്നെ ന്താണു ഗുരുനിർദ്ദേശത്തിന്റെ പൊരുൾ? വനമെന്നാൽ കാടു്; അതു് അവിദ്യയെ കുറിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയാണു് അവിദ്യ. പ്രകൃതിയുടെ പൂക്കൾ ത്രിഗുണങ്ങളാകുന്നു. ഇതു നാം നേരത്തേ കണ്ടതാണല്ലോ. ആ പൂക്കൾ കൊയ്യുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഗുണാതീതനാവുക, അതായതു്, സുഖദുഃഖാദി ദ്വന്ദ്വാനുഭവങ്ങളിൽനിന്നു മോചിതനാവുക എന്നർഥം. അനുകൂലമായും പ്രതികൂലമായും എന്തൊക്കെ സംഭവി ച്ചാലും സമബുദ്ധിയോടെയിരിക്കുക; ഇതാണു യോഗബുദ്ധി. കർമ്മ യോഗികളുടെ മാർഗ്ഗമാണിതു്. ഇങ്ങനെയുള്ള സമബുദ്ധികൾ

ബ്രഹ്മത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെന്നു ഗീത (5.19). അപ്പോൾ ഗുരു നിർദ്ദേശിക്കുന്ന ഒരു മാർഗ്ഗം കർമ്മയോഗമത്രേ.

ഗീതാശാസ്ത്രമനുസരിച്ചു രണ്ടാമത്തേതു ജ്ഞാനയോഗം ആകുന്നു. ലോകത്തിനായി രണ്ടുതരം നിഷ്ഠകൾ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു ഗീത 3.3-ൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇതിനെപ്പറ്റി ഗുരു പറയുന്നതു്, 'മായാമനു ഉരുവിടണ'മെന്നാണു്. മനു എന്നാൽ മന്ത്രം, അതായതു രഹസ്യം. മായയുടെ രഹസ്യത്തെപ്പറ്റി ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ചു ചിന്തിക്കണമെന്നു സാരം. അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചു ചെല്ലുമ്പോൾ അതിന്റെ യാഥാർഥ്യം മനസ്സിലാകും; മായാവിയായ ഈശ്വരനെ പ്രാപിക്കുന്നതിലേക്കു് അതു നയിക്കും. അങ്ങനെ ജ്ഞാനയോഗവും നിർദ്ദേശിച്ചുകഴിഞ്ഞു.

ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ വളരെ ലളിതമെന്നു തോന്നുന്ന ഈ ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു ഗഹനമായ വേദാന്തതത്ത്വങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. പരമതത്ത്വത്തിനോടു താത്പര്യം ഉണ്ടാകുന്നവർ, നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ട രണ്ടു മാർഗ്ഗങ്ങളിൽനിന്നു് അവരവരുടെ വാസനകൾക്കനുസരിച്ചു തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും ഒന്നിലൂടെ അതിനെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്നാണു് ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തുന്ന തത്ത്വം.

ദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സ്ഥായിയായ മോചനം, അതായതു മോക്ഷം, പരമതത്ത്വത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിലൂടെയേ ലഭ്യമാകൂ. വെറും പൂജകൾകൊണ്ടോ വഴിപാടുകൾകൊണ്ടോ അതു കിട്ടില്ല. നേർച്ചകൾ വഴി കാര്യം സാധിക്കാമെന്ന വിശ്വാസം, പണം കൊടുത്തോ മറ്റേതെങ്കിലും രീതിയിലോ പ്രീതിപ്പെടുത്തിയാൽ, ആവശ്യപ്പെടുന്ന ചിലതൊക്കെ ചെയ്തുകൊടുക്കുന്ന അധമത്വം ഈശ്വരനിൽ ആരോപിക്കുന്നതു കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന മൂഢതയാണു്. ശ്വേതാശ്വതരം (6.20) പറയുന്നു, "എന്നാണോ ആകാശത്തെ വസ്ത്രമായി മനുഷ്യൻ ധരിക്കുന്നതു്, അന്നേ ഈശ്വരനെ അറിയാതെ ദുഃഖത്തിനു്

അവസാനം ഉണ്ടാകൂ." ഈശ്വരജ്ഞാനമില്ലെങ്കിൽ ദുഃഖഹാനി ഉണ്ടാവില്ലെന്നർത്ഥം

ജഡമറിവീലറിവിന്നു ചിന്തയില്ലോ-
തിടുകയുമില്ലറിവെന്നറിഞ്ഞു സർവ്വം
വിടുകിലവൻ വിശദാന്തരങ്ഗനായ് മേ-
ലുടലിലമർന്നുഴലുന്നതില്ല നൂനം. (30)

ഈ ശ്ലോകത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുന്നതിനുമുൻപ് ഇരുപത്തെട്ടാം ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം ഒന്നുകൂടി വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ആത്മജ്ഞാനം ജഡവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതല്ലെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതു ചിന്തയിൽ ഉദിക്കുന്നതല്ലെന്നും വാക്കുകൾക്കതീതമാണെന്നും ഗുരു വെളിവാക്കുന്നു. ഈ സത്യമറിഞ്ഞ് എല്ലാ മൂഢതകളെയും ഉപേക്ഷിച്ചാൽ (സർവ്വം വിടുകിൽ) അങ്ങനെയുള്ളവൻ നിർമ്മലഹൃദയനായി ഭവിച്ച് (വിശദാന്തരങ്ഗനായി) മേലിൽ ദേഹസംബന്ധമായ വിഷയങ്ങളിൽ മുഴുകി (ഉടലിലമർന്ന്) ദുഃഖിക്കുകയില്ല (ഉഴലുന്നതില്ല). ശ്വേതാശ്വതരം 5.14-ൽ ഇതേ ആശയം തന്നെ നമുക്കു കാണാം. 'അന്തർജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രം ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയുന്നതും സൃഷ്ടി സംഹാരങ്ങളെ ചെയ്യുന്നതും പരിമിതമായവയ്ക്കു കാരണവുമായ ആനന്ദമയനായ ദേവനെ ആരറിയുന്നുവോ അവർ ദേഹത്തെ (ദേഹചിന്തയെ) ഉപേക്ഷിക്കുന്നു' എന്നാണ് അതിൽ പറയുന്നത്.

നിർമ്മലമായ ചിത്തത്തിൽ ആത്മാവു വെളിപ്പെടുന്നു എന്നു മുണ്ഡകോപനിഷത്തും (3.1.9) ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു.

അനുഭവമാദിയിലൊന്നിരിക്കിലല്ലാ-
തനുമിതിയില്ലിതു മുന്നമക്ഷിയാലേ
അനുഭവിയാതതുകൊണ്ടു ധർമ്മിയുണ്ടെ-
ന്നനുമിതിയാലറിവീലറിഞ്ഞിടേണം. (31)

വസ്തുക്കളെപ്പറ്റി നാം അറിയുന്നതു പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നീ മൂന്നു വഴികളിലൂടെയാണെന്നു പതഞ്ജലിമഹർഷി യുടെ യോഗസൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു (1.7). {അറിവിന്റെ വഴികൾ നാലെന്ന് (+ഉപമാനം) തർക്കശാസ്ത്രവും ആറെന്നു അദ്വൈതവേദാ ന്തവും (+അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി) വാദിക്കുന്നു.} നേരിട്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾവഴി അറിയുന്നതു പ്രത്യക്ഷം. നേരത്തേ അറിയാവുന്ന ഒന്നുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കി, പ്രത്യക്ഷമല്ലാത്ത ഒന്നിനെപ്പറ്റി ഊഹിച്ചറി യുന്നത് അനുമാനം, അഥവാ അനുമിതി. ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നോ അദ്ധ്യാപകരിൽനിന്നോ അറിയുന്ന രീതിയെ ആഗമം എന്നു വിളിക്കുന്നു.

അപ്പോൾ, മുന്നനുഭവങ്ങൾ ഇല്ലെങ്കിൽ ഒന്നിനെയും അനുമിതി യാൽ അറിയാൻ കഴിയില്ല (അനുഭവമാദിയിലൊന്നിരിക്കിലല്ലാതനു മിതിയില്ല). നാം അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് എല്ലാറ്റിനും ആധാരമായ ആത്മാവിനെയാണല്ലോ. ആധാരമായതിനെ ധർമ്മിയെന്നും അത് എന്തിനെ ധരിക്കുന്നുവോ അതിനെ ധർമ്മമെന്നുമാണു വിളിക്കുക. എല്ലാറ്റിനും ആധാരമായത് ആത്മാവായതിനാൽ എല്ലാറ്റിന്റെയും ധർമ്മി ആത്മാവു തന്നെ. അതായത്, ധർമ്മി ഒന്നേയുള്ളു. ആത്മാവു ഭൂതങ്ങളെയെല്ലാം ധരിക്കുന്നുവെന്നു ഗീത 9.5-ൽ പറയുന്നു. ധർമ്മിയായ ഈ ആത്മാവിനെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് അറിയുക സാധ്യമല്ലെന്നു നാം നേരത്തേ കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ലോകാനു ഭവങ്ങളെല്ലാം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടായതിനാൽ ആത്മാവിനെയോ അതിനു സമാനമായ മറ്റെന്തിനെയെങ്കിലുമോ നാം മുന്നേ

അനുഭവിച്ചിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടു് (ഇതുമുന്നമക്ഷിയാലേ അനുഭവിയാതതുകൊണ്ടു), അനുമിതിയാൽ ധർമ്മിയുണ്ടെന്നു് അറിയാൻ കഴിയില്ല (അനുമിതിയാലറിവീല). ഈ പദ്യത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കെല്ലാം കൂടിയാണു് അക്ഷി എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

അറിവതു ധർമ്മിയെയല്ല, ധർമ്മമാ, മീ-
യരുളിയ ധർമ്മിയദൃശ്യമാകയാലേ;
ധര മുതലായവയൊന്നുമില്ല, താങ്ങു-
ന്നൊരു വടിവാമറിവുള്ളതോർത്തിടേണം. (32)

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടു നാം അറിയുന്നതൊക്കെ ആത്മാവായ ആ ധർമ്മി ധരിക്കുന്ന ധർമ്മങ്ങളെയാണു്. കാരണം, ധർമ്മി ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ല. 'പൂവു്' എന്നു നാം അറിയുന്നതു് അതിന്റെ നിറം, മണം, രൂപം തുടങ്ങിയവയെ ആകുന്നു. അവയെല്ലാം വെറും ധർമ്മങ്ങൾ മാത്രമാണുതാനും. ആ ധർമ്മങ്ങളെ ധരിക്കുന്ന ഒരു ധർമ്മി നിശ്ചയമായും ഉണ്ടാകണം. അതാണു സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവു്. ആ ധർമ്മി ഇന്ദ്രിയാതീതമായതുകൊണ്ടു നമുക്കു് അദൃശ്യമാകുന്നു (അരുളിയ ധർമ്മിയദൃശ്യം). ആയതിനാൽ (ആകയാലേ), നാം ധർമ്മിയെ അറിയുന്നില്ല, ധർമ്മങ്ങളെ മാത്രമേ അറിയുന്നുള്ളൂ (അറിവതു ധർമ്മിയെയല്ല, ധർമ്മമാം). 'പൂവു് എന്നതു ധർമ്മിയും അതു (ധർമ്മി) ധരിക്കുന്ന (താങ്ങുന്ന) നിശ്ചിത ധർമ്മങ്ങളുമാണെങ്കിലും ഇന്ദ്രിയാനുഗാമികളായവർ ധർമ്മങ്ങളെ മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളൂ. ധർമ്മങ്ങളോ ക്ഷണികങ്ങൾ മാത്രം; കേവലമായ അസ്തിത്വം അവയ്ക്കില്ല. ധർമ്മി മാത്രമാണു 'സത്'. ഭൂമി തൊട്ടു സർവ്വതും പൂവിനെപ്പോലെ തന്നെയെന്നു ഗുരു. ഒന്നിനും സ്വന്തമായ, സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ല (ധര മുതലായവയൊന്നുമില്ല); യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളതു് ധർമ്മങ്ങളെ ധരിക്കുന്ന

ചൈതന്യമായ ധർമ്മിയെന്ന ആദിമഹസ്സു മാത്രം (താങ്ങുന്നൊരു വടിവാമറിവുള്ളതു്). വടിവു് = പ്രകാശം, അതായതു ചൈതന്യം. അറിവു് ആത്മാവു തന്നെ. അതിനാൽ, 'താങ്ങുന്നൊരു വടിവാം അറിവു്' എന്നതിനു് 'എല്ലാറ്റിനെയും ധരിക്കുന്ന ചൈതന്യമായ ആത്മാവു്' എന്നർത്ഥം. അതുമാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളൂ എന്നാണു ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം.

അറിവു നിജസ്ഥിതിയിങ്ങറിഞ്ഞിടാനായ്
ധര മുതലായ വിഭൂതിയായി താനേ
മറിയുമവസ്ഥയിലേറിമാറി, വട്ടം
തിരിയുമലാതസമം തിരിഞ്ഞിടുന്നു. (33)

ആത്മാവു സച്ചിദാനന്ദമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയല്ലോ? അതിലെ ചിത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവമാണു് അറിയാനും അറിയിക്കാനു മുള്ള പ്രവണത. 'ചിത്' എന്ന ശുദ്ധമായ ബോധത്തിന്റെ പ്രകടിത ഭാവമാണു് അറിവു്. അറിവിന്റെ ത്രിപുടി എന്താണെന്നു നേരത്തേ തന്നെ നാം കണ്ടു. അതിന്റെ പ്രവർത്തനമാണു് അറിയലും അറിയി ക്കലും. ഇതു് ആദിയിൽ തുടങ്ങി ഇപ്പോഴും തുടർന്നുകൊണ്ടി രിക്കുന്നു. തുടക്കത്തിൽ ഇതെങ്ങനെയാണു സംഭവിച്ചതെന്നു് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആദിചൈതന്യമായ ആത്മാവു് (അതായതു് അറിവു്) തന്റെ മായാവിലാസം എത്രത്തോള മുണ്ടെന്നറിയാൻ, തന്റെ സാദ്ധ്യതകളെ വെളിവാക്കാൻ, തന്നിൽ എന്തൊക്കെ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു് അറിയാൻ (നിജസ്ഥിതിയിങ്ങ റിഞ്ഞിടാനായ്) ഭൂമി (ധര) തുടങ്ങിയ വിഭൂതികളായി തനിയേ മാറി.

ഏകനായ ആത്മാവു് നാമരൂപങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷമായെന്നു ബൃഹദാരണ്യകം (1.4.7) പറയുന്നു. ധര മുതലായ വിഭൂതികൾ

നാമരൂപങ്ങൾ തന്നെ. ഇവിടെപ്പറയുന്ന വിഭൂതിക്കു് 'ഭവിച്ചതു്' അഥവാ 'പ്രത്യക്ഷമായതു്' എന്നർഥം. ഗീത പത്താം അദ്ധ്യായത്തിൽ വിഭൂതികളെപ്പറ്റി ചുരുക്കത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. വിഭൂതികളെ പ്പറ്റി പറയാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജുനനോടു പറയുന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക, "ഹേ, ഗുഡാകേശ, ഞാൻ ആത്മാവാ കുന്നു; എല്ലാ ഭൂതങ്ങൾക്കും അന്തര്യാമിയായിരിക്കുന്നതു ഞാനാണു്. ഭൂതങ്ങളുടെ ആദിയും മദ്ധ്യവും അന്തവും ഞാൻ തന്നെ" (ഗീത 10.20).

ഏകനായ ആത്മാവു ക്രീഡയ്ക്കുവേണ്ടിയാണു വിഭൂതി സൃഷ്ടി നടത്തിയതെന്നു ബൃഹദാരണ്യകം സൂചിപ്പിക്കുന്നു (1.4.3). സദാ മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമായ (മറിയുമവസ്ഥയിലുള്ള) വിഭൂതി കളിൽ അതു് ഏറിയും മാറിയും നിൽക്കുന്നു. വിഭൂതികൾ ഉണ്ടായി നശിക്കുന്നവയാണല്ലോ. ഏതെങ്കിലും ഒരു വിഭൂതി ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ആത്മാവു അതിൽ ഏറുന്നതായും അതു നശിക്കുമ്പോൾ അതിൽനിന്നു മാറുന്നതായും ഗുരു സങ്കൽപിച്ചി രിക്കുന്നു. അതുമാത്രമല്ല, വട്ടം തിരിയുന്ന തീക്കൊള്ളി (അലാതം) പോലെ (സമം) ആത്മാവു തിരിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തീക്കൊള്ളിയുടെ പ്രത്യേകത എന്താണു്? ചുറ്റിത്തിരിയുമ്പോൾ അതു രൂപങ്ങളുടെ പ്രതീതി ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആത്മാവും വിഭൂതികളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും ഇപ്രകാരം തന്നെ. ആത്മാവു തീക്കൊള്ളിയാ ണെങ്കിൽ തത്ക്കാലത്തേക്കു പ്രതീതമാകുന്ന രൂപങ്ങളത്രേ വിഭൂതികൾ. അവ്യക്തത്തിൽനിന്നുണ്ടായി കുറെക്കാലം വ്യക്തമായി നിന്നതിനു ശേഷം അവ്യക്തത്തിൽത്തന്നെ ലയിക്കുന്നവയാണു ഭൂതങ്ങളെന്നു ഗീത 2.28-ൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അരനൊടിയാദിയരാളിയാർന്നിടും തേ-
രുരുളതിലേറിയുരുണ്ടിടുന്നു ലോകം;
അറിവിലനാദിയതായ് നടന്നിടും തൻ-
തിരുവിളയാടലിതെന്നറിഞ്ഞിടേണം. (34)

ചക്രത്തിന്റെ ഏറ്റവും ബാഹ്യമായ വളഞ്ഞ ഭാഗമാണ് അരാളി. ഇവിടെ ഒരു രഥചക്രത്തിന്റെ കാര്യം പറയുന്നു. അതിന്റെ അരാളി അരനിമിഷം (അരനൊടി) തൊട്ടുള്ള കാലമാണ്. അതായത് അരനിമിഷം, നിമിഷം, നാഴിക, ദിവസം, ആഴ്ച, പക്ഷം, മാസം, വർഷം - അങ്ങനെ തുടർന്നു പോകുന്ന കാലം. ഈ കാലചക്രത്തിലേറി (തേരുരുളതിലേറി) അതിനൊപ്പം ലോകവും ഉരുണ്ടിടുന്നു. ഇതൊക്കെ അറിവിൽ നടക്കുന്ന അറിവിന്റെതന്നെ ഒരു ദിവ്യലീല (തിരുവിളയാടൽ) ആണെന്നു ഗുരു പറയുന്നു. വിഭൂതിസൃഷ്ടിയുടെ ഉദ്ദേശ്യം ക്രീഡയാണെന്ന ഉപനിഷദ്വാക്യം നാം മുൻശ്ലോകത്തിൽ കണ്ടതാണല്ലോ.

രഥചക്രത്തിന്റെ അരാളിയിലും നാഭിയിലുമായി എല്ലാ ആരക്കാലുകളും എങ്ങനെ ദൃഢമായി ബന്ധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നുവോ അങ്ങനെതന്നെ ഭൂതങ്ങളുടെ അധിപതിയും രാജാവുമായ ആത്മാവിൽ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ദേവകളും ലോകങ്ങളും പ്രാണനുകളും സമർപ്പിതമായിരിക്കുന്നു (ബൃഹദാരണ്യകം 2.5.15).

ഒരു പതിനായിരമാദിതേയരൊന്നായ്
വരുവതുപോലെ വരും വിവേകവൃത്തി;
അറിവിനെ മൂടുമനിത്യമായയാമീ-
യിരുളിനെയീർന്നെഴുമാദിസൂര്യനത്രേ. (35)

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ (സത്യത്തെ) അറിയാനുള്ള കഴിവാണു വിവേകം. ആ കഴിവിന്റെ പ്രയോഗമാണു വിവേകവൃത്തി. അതിനാൽ വിവേകവൃത്തി സത്യദർശനം തന്നെ. 'സത്' എന്നതു് ആത്മാവായതിനാൽ സത്യദർശനം ആത്മജ്ഞാനത്തെ കുറിക്കുന്നു. പതിനായിരം സൂര്യന്മാർ ഒരുമിച്ചുദിച്ചുയരുന്നതുപോലെയാണു് ആത്മജ്ഞാനം വെളിപ്പെടുന്നതു് (ഒരു പതിനായിരമാദിതേയരൊന്നായ് വരുവതുപോലെ വരും വിവേകവൃത്തി). അതിന്റെ പ്രത്യേകതയെന്താണു്? അറിവിനെ മൂടുന്ന അനിത്യമായ മായയാകുന്ന ഇരുളിനെ നിശ്ശേഷം നീക്കിക്കളയുന്ന ആദിമസൂര്യനാണതു് (ഇരുളിനെയീർന്നെഴുമാദിസൂര്യനത്രേ). എന്നുവച്ചാൽ മായാശക്തി പ്രകടനങ്ങളായ ഭൗതികവസ്തുക്കളോടുള്ള എല്ലാ ആകർഷണവും വിധേയത്വവും ആത്മജ്ഞാനലബ്ധിയാൽ നിശ്ശേഷം നീങ്ങിപ്പോകും.

ആത്മതേജസ്സിനെ സൂര്യപ്രഭയോടുപമിക്കുന്ന രീതി ഭഗവദ്ഗീതയിലും കാണാം. വിശ്വരൂപം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന കൃഷ്ണനെപ്പറ്റി സഞ്ജയൻ പറയുന്നു, "ആകാശത്തു് ഒരായിരം സൂര്യന്മാർ ഒരുമിച്ചുദിച്ചുനിന്നാൽ എത്ര പ്രഭയുണ്ടാകുമോ അത്രയും പ്രഭ ആ മഹാത്മാവിനുണ്ടു്" (ഗീത 11.12).

ആത്മാവു തന്റെ മായാശക്തി ഉപയോഗിച്ചു സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതാണു പ്രപഞ്ചമെന്നു നാം കണ്ടതാണു്. എല്ലാ പ്രകടനങ്ങളെയും പിൻവലിച്ചു കേവലമായ അവസ്ഥയിൽ ആത്മാവു വർത്തിക്കുന്ന കാലയളവും ഉണ്ടു്. മായാശക്തിയെ ഉപയോഗിക്കാത്ത ഈ അവസ്ഥ കൽപം തോറും ഉണ്ടാകുന്നതായി ഗീത 9.7-ൽ പറയുന്നു.

മാത്രമല്ല, ആത്മജ്ഞാനലബ്ധിയോടെ മായാപ്രകടനം ജ്ഞാനിയെ വഞ്ചിക്കുവാൻ കഴിയാതെ നിഷ്പ്രഭമാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ വെളിച്ചം മായാപ്രകടനം എന്ന ഇരുളിനെ ഇല്ലാതാക്കുന്നു എന്നർഥം.

ഇരുളും വെളിച്ചവും എന്ന ഈ സങ്കൽപം ശ്ലോകം 27 വായിച്ചപ്പോൾ നാം കണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് 'അനിത്യ മായ' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

അറിവിനു ശക്തിയനന്തമു,ണ്ടിതെല്ലാ-
മറുതിയിടാം സമയന്യയെന്നിവണ്ണം
ഇരുപിരിവാ,യിതിലന്യ സാമ്യമാർന്നു-
ള്ളുരുവിലമർന്നു തെളിഞ്ഞുണർന്നിടേണം. (36)

36 മുതൽ 42 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ആത്മശക്തി എങ്ങനെ യൊക്കെ പ്രകടിതമായി നിൽക്കുന്നു, ആ പ്രകടനങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്ത് എന്നിവ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായ പരിശോധനയ്ക്കു വിധേയമാക്കിയിരിക്കുന്നു. അറിവിന്റെ ശക്തി അനന്തമാണെന്ന് 36-ൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എന്താണ് 'അറിവിന്റെ ശക്തി'? അറിവ് ആത്മാവിനെ കുറിക്കുന്നു എന്നു നാം മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മുപ്പത്തിമൂന്നാം പദ്യത്തിൽ നാം കണ്ടു, ആത്മാവു തന്റെ സാധ്യത കളെ, അതായതു ശക്തിയെ, സ്വയം പ്രകടിപ്പിച്ചതാണു ഭൂമി മുതലായ എല്ലാ വിഭൂതികളും എന്ന്. അതിനാൽ ഈ വിഭൂതികൾ തന്നെയാണ് ഇവിടെപ്പറയുന്ന 'അറിവിന്റെ ശക്തി'. അവ എണ്ണിയാൽ ഒടുങ്ങാത്തതാണ് (അറിവിനു ശക്തിയനന്തമുണ്ട്). എന്നാൽ ഇവയെ രണ്ടായി നിശ്ശേഷം തരം തിരിക്കാം; സമയായും അന്യയായും (ഇതെല്ലാം അറുതിയിടാം സമ, അന്യ എന്നിവണ്ണം ഇരുപിരിവായി). സമയെന്നാൽ ആത്മാവിനു സമമായിട്ടുള്ളത് എന്നു മനസ്സിലാക്കണം; അന്യ അതിനു വിപരീതമായിട്ടുള്ളതാണ്.

ശരീരം ക്ഷേത്രമാണെന്നും അതിനെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടു് അതിൽ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന ക്ഷേത്രജ്ഞൻ ആത്മാവാണെന്നും ഗീത 13.1, 13.2 എന്നീ ശ്ലോകങ്ങളിൽ പറയുന്നു. ഇരുപത്തെട്ടാം പദ്യത്തിന്റെ

വായനയിൽ ഇക്കാര്യം സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഏതേതൊരു വസ്തു ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ അതൊക്കെ ക്ഷേത്ര-ക്ഷേത്രജ്ഞ സംയോഗത്താലാണെന്നു ഗീത 13.26-ൽ തുടർന്നു പറയുന്നു. ഏതൊരു വസ്തു എടുത്താലും അതിൽ ക്ഷേത്രവും ക്ഷേത്രജ്ഞനും ഉണ്ടെന്നർഥം. ക്ഷേത്രം പ്രകൃതിയും ക്ഷേത്രജ്ഞൻ പുരുഷനായ ആത്മാംശവുമാകുന്നു. എല്ലാ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെയും ക്ഷേത്രജ്ഞൻ ആത്മാവാണെന്നു ഗീത 13.2. എല്ലാ ക്ഷേത്രങ്ങളിലുമുള്ള ഈ ആത്മാംശം ഒന്നുതന്നെയായതിനാൽ, അതായതു സമമായതിനാൽ, അതിനെ 'സമ'യെന്നു ഗുരു വിളിക്കുന്നു. ആത്മാംശത്തിൽനിന്നന്യമായതു് അന്യ; അതു പ്രകൃതിയെ കുറിക്കുന്നു. പ്രകൃതി, പക്ഷേ, ആത്മാവിന്റെ മായാശക്തിയാണ്. അതു് അനന്തനാമരൂപങ്ങളായി, വിഭൂതികളായി പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അറിവിനു ശക്തി അനന്തമുണ്ടെന്നു പറയുന്നതു്. അവയെയെല്ലാം സമയെന്നും അന്യയെന്നും രണ്ടു തരമായി വേർതിരിക്കാമെന്നു മേൽപ്പറഞ്ഞതിൽനിന്നു വ്യക്തവുമാണല്ലോ.

തുടർന്നു ഗുരു പറയുന്നു, ഇതിൽ അന്യ സാമ്യമാർന്നു് ഉള്ളുരുവിൽ അമരണമെന്നു്. പ്രകൃതിയുടെ നാമരൂപങ്ങളായി നാം കാണുന്ന അനന്തവസ്തുക്കളിലെല്ലാം ക്ഷേത്രജ്ഞനായി ആത്മാംശമുണ്ടെന്നു നാം മനസ്സിലാക്കിയല്ലോ. നാമരൂപങ്ങൾമൂലമുണ്ടാകുന്ന നാനാത്വമെന്ന അന്യയെ വിട്ടു് അവയ്ക്കൊക്കെ അതീതമായി വർത്തിക്കുന്ന ആത്മാംശത്തിന്റെ ഏകത്വം എന്ന സമ ഉള്ളിൽ തെളിയണമെന്നാണു ഗുരുവചനത്തിന്റെ സാരം. ഒന്നുകൂടി വ്യക്തമാക്കിയാൽ എല്ലാം ഒന്നാണെന്ന ബോധം, ഈ പ്രപഞ്ചംതന്നെ ഏകമായ ആത്മാവിന്റെ ബാഹ്യരൂപപ്രകടനമാണെന്ന ബോധം, ഹൃദയത്തിൽ തെളിയണമെന്നു്.

വിഷമതയാർന്നെഴുമന്യ വെന്നുകൊൾവാൻ
വിഷമമഖണ്ഡ വിവേകശക്തിയെന്യേ;
വിഷമയെ വെന്നതിനാൽ വിവേകമാകും
വിഷയവിരോധിനിയോടണഞ്ഞിടേണം. (37)

സമയും അന്യയും എന്താണെന്നു കഴിഞ്ഞ ശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടു. ആത്മചൈതന്യാംശമായിരിക്കുന്നതു സമ, അങ്ങനെയല്ലാത്തതു് അന്യ. അന്യ സമയല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അതിനെ വി-സമ അഥവാ വിഷമ എന്നും വിളിക്കുന്നു. വിഷമയുടെ സ്വഭാവം വിഷമത. ഇപ്രകാരം വിഷമതയോടെ വർത്തിക്കുന്ന (വിഷമതയാർന്നെഴും) അന്യയെ ജയിക്കാൻ (വെന്നു കൊൾവാൻ), സമയായ അഖണ്ഡ ചൈതന്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവില്ലെങ്കിൽ (അഖണ്ഡവിവേകശക്തി യെന്യേ) വളരെ ബുദ്ധിമുട്ടാണു് (വിഷമമാണു്). അറിവില്ലാത്തവൻ വിഷമതയാകുന്ന നാനാത്വത്തിൽനിന്നു മോചിതനാകുന്നില്ല. അവൻ എല്ലാറ്റിനെയും ഒന്നിനൊന്നു വ്യത്യസ്തമായി കാണുന്നതുകൊണ്ടു് അവയെക്കുറിച്ചുള്ള മോഹങ്ങളിൽപ്പെട്ടു മൃത്യുവിൽനിന്നു മൃത്യു വിലേക്കു ദിനവും പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു (കഠം 4.10). അതിനാൽ ഈ നാനാത്വഭ്രമത്തെ ജയിച്ചു് (വിഷമയെ വെന്നു്) ഏകത്വബോധം എന്ന വിവേകത്തോടു ചേരണം. ഈ വിവേകം ലഭിക്കുന്നതോടെ ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളിലുള്ള താത്പര്യം ഇല്ലാതാകും; കാരണം ആത്മ ജ്ഞാനമാകുന്ന വിവേകം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കതീതമായ ചൈതന്യമാ കുന്നു. അതിനാൽ വിവേകം വിഷയവിരോധിനിയാണെന്നു പറയു ന്നു. അറിവു നേടി, വിഷമയെ ജയിച്ചു് അറിവിൽത്തന്നെ ലയിക്ക ണമെന്നാണു ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശം. നാനാത്വം വിട്ടു് മഹത്തും ഏകവുമായ അറിവിൽ ലയിച്ചു് അതുമാത്രമായിത്തീരാൻ നാലാം പദ്യത്തിൽ ഗുരു ആഹ്വാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു് ഇവിടെ ഓർക്കാം.

പലവിധമായറിയുന്നതന്യ,യൊന്നായ്
വിലസുവതാം സമ,യെന്നു മേലിലോതും
നിലയെയറിഞ്ഞു നിവർന്നു സാമ്യമേലും
കലയിലലിഞ്ഞു കലർന്നിരുന്നിടേണം. (38)

നാനാത്വമാർന്ന അറിവ് (പലവിധമായറിയുന്നതു്) അന്യയും ഏകത്വമാർന്നതു (ഒന്നായ് വിലസുന്നതു) സമയും എന്നു നേരത്തേ തന്നെ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. തുടർന്നു വിശദീകരിക്കാൻ പോകുന്ന ഈ വസ്തുതയെ മനസ്സിലാക്കി (മേലിലോതും നിലയെ അറിഞ്ഞു്) നേർവഴി പ്രാപിച്ചു് (നിവർന്നു്) ഏകത്വമാർന്നതേതോ അതിൽ (സാമ്യമേലും കലയിൽ) ലയിച്ചു് (അലിഞ്ഞു്) അതുതന്നെയായി ഭവിക്കണം (കലർന്നിരുന്നിടേണം). അറിയേണ്ടതു്, ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളായി നാനാത്വമാർന്നു നിൽക്കുന്ന ബാഹ്യരൂപങ്ങളെയല്ല, അവയ്ക്കതീതമായി എല്ലാറ്റിലും സമമായി വിളങ്ങുന്ന ആത്മാവിനെയാണെന്നു വിവക്ഷ. നശ്വരമായ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും സമമായി നിൽക്കുന്ന അനശ്വരനായ പരമേശ്വരനെ ആരറിയുന്നുവോ അയാളാണു യഥാർത്ഥത്തിൽ അറിവുള്ളവൻ എന്നു ഗീത 13.27-ൽ പറയുന്നതു് ഇവിടെ ഓർക്കാം. ഭൂതങ്ങളെ വെവ്വേറെ അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നവൻ യാഥാർത്ഥ്യം അറിയുന്നില്ല; ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെയേ എല്ലാം അറിയാൻ കഴിയൂ എന്നു ബൃഹദാരണ്യകം 1.4.7. മാത്രമല്ല, ഭൂതഭാവങ്ങളെ ഓരോന്നിനെയും വ്യത്യസ്തമായി അറിയുന്നതു് ഏതു ജ്ഞാനത്താലാണോ അതു രാജസജ്ഞാനമെന്നു ഗീത 18.21 വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അരുളിയ ശക്തികളെത്തുടർന്നു രണ്ടാം
പിരി,വിവയിൽ സമതൻ വിശേഷമേകം;
വിരതിവരാ വിഷമാവിശേഷമൊന്നി-
ത്തരമിവ രണ്ടു തരത്തിലായിടുന്നു. (39)

അറിവിന്റെ ശക്തികൾ അനന്തമാണെന്നും അവയെയെല്ലാം സമ, അന്യ എന്നീ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളായി തരം തിരിക്കാമെന്നും പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞല്ലോ. ഈ രണ്ടു വിഭാഗങ്ങൾക്കുമുള്ള ഉപവിഭാഗങ്ങളെ ക്കുറിച്ചാണു് (രണ്ടാം പിരിവിനെക്കുറിച്ചാണു്) ഇവിടെ പറയുന്നതു്. സമയുടെയും അന്യയുടെയും വിശേഷങ്ങളാണു് അവ.

പ്രപഞ്ചത്തിൽ അനന്തമായ വസ്തുക്കളുണ്ടല്ലോ. എല്ലാറ്റിനും കൂടിയുള്ള പൊതുനാമമാണു വസ്തു എന്നതു്. ഇതിനെ സാമാന്യം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഈ സാമാന്യത്തിലെ ഓരോ പ്രത്യേക വസ്തുവും അതിന്റെ (സാമാന്യത്തിന്റെ) വിശേഷം എന്നറിയപ്പെ ടുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു് മൃഗം എന്ന സാമാന്യത്തിന്റെ വിശേഷ മാണു നായ. ഇതിനു് ഇനിയും ഉപവിഭാഗങ്ങളാവാം.

അതുപോലെ, സമയ്ക്കും അന്യയ്ക്കും വിശേഷങ്ങളുണ്ടു്; അവയെപ്പറ്റി ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. വസ്തുക്കളെ ഓരോന്നിനെ യും സമ, അന്യ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി വേർതിരിച്ചു കണ്ടാൽ ഓരോ വസ്തുവിലും രണ്ടിനും വിശേഷങ്ങളുള്ളതായി കാണാം. നായയ്ക്കുള്ളിലെ ആത്മാംശവും അതിന്റെ രൂപവും ഉദാഹരണം. ആത്മാംശം സമയുടെ വിശേഷവും രൂപം അന്യയുടെ വിശേഷവും ആകുന്നു. ആത്മാംശം എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ഒന്നുത ന്നെയാകയാൽ സമയ്ക്കു് ആകെ ഒരു വിശേഷമേയുള്ളൂവെന്നു വരുന്നു (സമതൻ വിശേഷമേകം). രൂപം ഓരോ വസ്തുവിലും വ്യത്യസ്തമായതിനാൽ അന്യയുടെ വിശേഷം അനന്തം (വിരതി വരാത്തതു്) ആകുന്നു. 41, 42 പദ്യങ്ങളിൽ ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാകും.

സമയിലുമന്യയിലും സദാപി വന്നി-
ങ്ങമരുവതുണ്ടതതിൻ വിശേഷശക്തി,

അമിതയതാകിലുമാകെ രണ്ടിവറ്റിൻ
ഭ്രമകലയാലഖിലം പ്രമേയമാകും. (40)

പ്രപഞ്ചത്തിൽ പുതുപുതുവസ്തുക്കൾ അനുനിമിഷം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിനർഥം സാമാന്യങ്ങളായ സമയ്ക്കും അന്യയ്ക്കും പുതിയ വിശേഷങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നു എന്നാണ്. ഈ വസ്തുതയെയാണു, സമയിലും അന്യയിലും നിരന്തരം (സദാപി) അതതിൻ വിശേഷശക്തി വന്നുചേരുന്നു (വന്നണയുന്നു) എന്ന് ഇവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ഇപ്രകാരമുള്ള വിശേഷശക്തികൾ അനവധിയാണെങ്കിലും (അമിതയാകിലും) ആകെയുള്ള സമ, അന്യ എന്ന രണ്ടിലുമായി എല്ലാം അടങ്ങും (അഖിലം പ്രമേയമായിടും). ഏതു രൂപവ്യത്യാസങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള ഇവയുടെ കഴിവുകൊണ്ടാണ് ('ഇവറ്റിൻ ഭ്രമകലയാൽ' ആണ്) ഇതു സാദ്ധ്യമാകുന്നതു്.

ഇനി രണ്ടു പദ്യങ്ങളിൽ സമയുടെയും അന്യയുടെയും വിശേഷങ്ങളെക്കുറിച്ചു വിവരിക്കുന്നു.

'ഇതു കുട'മെന്നതിലാദ്യമാ'മിതെ'ന്നു-
ള്ളതു വിഷമാ, കുടമോ വിശേഷമാകും
മതി മുതലായ മഹേന്ദ്രജാലമുണ്ടാ-
വതി'നിതു' താൻ കരുവെന്നു കണ്ടിടേണം. (41)

കുടം എന്നതു മണ്ണിന്റെ നാമരൂപപ്രകടനം മാത്രമാണല്ലോ. 'ഇതു കുടം' എന്ന വാചകത്തിലെ 'കുടം' ഇപ്രകാരം നാമരൂപങ്ങൾ മാത്രമായതിനാൽ അതു് അറിവിന്റെ അനന്തമായ ശക്തികളിൽ 'വിഷമ' അഥവാ 'അന്യ' എന്ന പിരിവിൽപ്പെടുന്നു. കുടം എന്ന പദത്തോടു ചേർന്നു നിൽക്കുന്ന 'ഇതു' പേന, പുസ്തകം തുടങ്ങി

മറ്റു പദങ്ങളുമായും ചേരും എന്നതിനാൽ സാമാന്യപദമാകുന്നു. ഈ സാമാന്യത്തിന്റെ വിശേഷമാണു കുടം. ഇങ്ങനെ 'കുട'ത്തോടു ചേർന്നു വന്നതുകൊണ്ടാണ് വാസ്തവത്തിൽ 'ഇതു' വിഷമ ആയതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഒരു സമയെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ 'ഇതു' തുടങ്ങിയ സാമാന്യപദങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അവ സമയുടെ സാമാന്യവും വിഷമയെ സൂചിപ്പിക്കുമ്പോൾ വിഷമയുടെ സാമാന്യവും ആകും.

ഇവിടെ വിഷമ നിൽക്കുന്നതു് അതിന്റെ രണ്ടാം പിരിവായ വിശേഷവുംകൂടി ചേർന്നാണ്.

ബുദ്ധി, മനസ്സ്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ക്ഷേത്രത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്നു ഗീതയിൽ 13.5 ശ്ലോകം പറയുന്നു. ക്ഷേത്രം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുണ്ടായതാണ്. അതിനാൽ അതു വിഷമ തന്നെ. അതായതു്, അറിവിന്റെ വിഷമ എന്ന ശക്തിയാണു ബുദ്ധി തുടങ്ങിയവയായി വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതു്. ശുദ്ധമായ അറിവ് ഇപ്രകാരം ഭൗതിക വസ്തുക്കളായി രൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്നതു മഹേന്ദ്രജാലം പോലെ വിസ്മയാവഹം തന്നെ എന്നാണു ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം.

‘ഇദമറി’വെന്നതിലാദ്യമാ’മിതെ’ന്നു-
ള്ളതു സമ, തന്റെ വിശേഷമാണു ബോധം;
മതി മുതലായവയൊക്കെ മാറി മേൽ സദ്-
ഗതിവരുവാ‘നിതി’നെബ്ഭജിച്ചിടേണം. (42)

മുൻശ്ലോകത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി വേണം ഇതു മനസ്സിലാക്കാൻ. ഇവിടെ ‘ഇതു് അറിവ്’ എന്നതിൽ ‘ഇതു്’ സമയിലെ സാമാന്യവും ‘അറിവ്’ അതിന്റെ വിശേഷവും ആകുന്നു. ഇവിടെ ‘അറിവ്’ എന്ന

സമയോടു ചേർന്നുനിന്നതുകൊണ്ടാണു 'ഇതു' സമയുടെ സാമാന്യമായതും അറിവു അതിന്റെ വിശേഷമായതും. എല്ലാറ്റിലും മാറ്റമില്ലാതെ കാണപ്പെടുന്ന സമയെ ആശ്രയിച്ചാലേ മേൽപ്പറഞ്ഞ മഹേന്ദ്രജാലത്തെ അതിക്രമിച്ചു് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ശരിയായ പാതയിൽ എത്താൻ നമുക്കു കഴിയൂ (മതി മുതലായവയൊക്കെ മാറി, മേൽ സദ്ഗതി വരൂ). നാനാത്വത്തെ ഉപാസിക്കുന്നവൻ മൂഢനാണെന്നും ജ്ഞാനമുണ്ടാവാൻ, വേണ്ടതു ആത്മോപാസനയാണെന്നും ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 1.4.7-ൽ പറയുന്നു

പ്രകൃതി പിടിച്ചു ചുഴറ്റിടും പ്രകാരം
സുകൃതികൾ പോലുമഹോ ചുഴന്നിടുന്നു;
വികൃതി വിടുവതിനായി വേല ചെയ്വീ-
ലകൃതി ഫലാഗ്രഹമറ്ററിഞ്ഞിടേണം. (43)

ആത്മാവിന്റെ അനന്തശക്തികളായ സമ, അന്യ എന്നിവയിൽ അന്യയെ തള്ളി സമയെ പ്രാപിക്കേണമെന്നു നാം മനസ്സിലാക്കി. പക്ഷേ, ഇതത്ര എളുപ്പമുള്ള പണിയല്ല. കാരണം, അന്യയായ പ്രകൃതിയുടെ പിടിയിൽനിന്നു് ആർക്കും മോചനമില്ല. അതിന്റെ നിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണു് (അതു ചുഴറ്റുന്ന പ്രകാരമാണു്) എല്ലാവരും ചലിക്കുന്നതു്. വിദ്വാന്മാർക്കുപോലും (സുകൃതികൾക്കു പോലും) അതിൽനിന്നു മാറിനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. അതിനാൽ പ്രകൃതിയുടെ വികൃതികളിൽനിന്നു രക്ഷപ്പെടണമെങ്കിൽ കർമ്മങ്ങളിൽ ഫലേച്ഛയില്ലാതായി (ഫലാഗ്രഹമറ്റു്) നൈഷ്കർമ്മ്യസിദ്ധിയെ (അകൃതിയെ) പ്രാപിക്കണം.

പ്രകൃതിയുടെ അനിഷേദ്ധ്യമായ ബന്ധനസ്വഭാവത്തെ ഗീതയും എടുത്തുകാട്ടുന്നുണ്ടു്. ജ്ഞാനികൾപോലും സ്വന്തം പ്രകൃതിക്കനുസരിച്ചാണു ചരിക്കുന്നതെന്നു ഗീത നിരീക്ഷിക്കുന്നു (3.33). മോചന

ത്തിനു് ഒരു വഴിയേ യുള്ളു; പ്രകൃതിയുടെ ത്രിഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്ന രാഗദ്വേഷാദി ദ്വന്ദ്വങ്ങൾക്കു് അടിപ്പെടാതിരിക്കുക (ഗീത 3.34). ഈ അവസ്ഥയെ ഗുണാതീതത്വം, നിസ്സംഗത്വം, സർവ്വകർമ്മ ഫലത്യാഗം എന്നൊക്കെയായിട്ടും കാണാം. ഇതിൽനിന്നു കിട്ടുന്ന സിദ്ധിയാണു നൈഷ്ക്കർമ്യസിദ്ധി.

കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യപ്പെടുന്നതു ഗുണങ്ങളാലാണു് (ഗീത 3.27, 13.19, 14.19). അവയുടെ സ്വാധീനത്തിൽനിന്നു വിട്ടുനിൽക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ കർമ്മം ഒരു അനിവാര്യതയല്ലാതാകുന്നു. ഇതാണു നൈഷ്ക്കർമ്മ്യസിദ്ധി (ഗീത 18.49). ഈ സിദ്ധി നേടിയവർ കർമ്മമേ ചെയ്യുന്നില്ല എന്നു് അർത്ഥമില്ല. അവർ ലോകസംഗ്രഹത്തിനായി, ധർമ്മരക്ഷണത്തിനായി, കർമ്മം ചെയ്യും. (ഗീത 3.19, 3.20, 4.21, 4.22) ഫലമെങ്ങനെ വന്നാലും അവർക്കു പ്രശ്നമില്ല. ഈ സിദ്ധിയിൽനിന്നാണു ക്രമേണ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിലേക്കും തുടർന്നു് ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിലേക്കും പ്രവേശിക്കുന്നതു് (ഗീത 18.50 മുതൽ 18.55 വരെ).

പലമതസാരവുമേകമെന്നു പാരാ-
തുലകിലൊരാനയിലന്ധരെന്നപോലെ
പലവിധ യുക്തി പറഞ്ഞു പാമരന്മാ-
രലവതു കണ്ടലയാതമർന്നിടേണം. (44)

അറിവെന്ന ആദിമഹസ്സിനു് അനന്തശക്തികളുള്ളതിൽ ഭൗതിക ബാഹ്യപ്രകടനത്തിന്റേതായ അന്യ എന്ന വിഭാഗം അനിത്യവും ബന്ധഹേതുവും ആകയാൽ അതിനെ വിട്ടു നിത്യമായ ആനന്ദ ത്തിന്റെ വിഭാഗമായ ആത്മാംശത്തെ, അതായതു, സമയെ പ്രാപിക്കേ ണമെന്നാണല്ലോ നാം ഇത്രവരെ പറഞ്ഞുവന്നതു്. ആത്മാവു സച്ചിദാനന്ദമാണെന്നും ലോകത്തെ ഭരിക്കുന്ന നിയാമകശക്തി

അതാണെന്നും നാം നേരത്തേ കണ്ടു. എല്ലാ കർമ്മങ്ങളുടെയും പ്രേരകശക്തി ഈ ത്രിപുടിയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തു. നിലനിൽക്കുക, അറിയുകയും അറിയിക്കുകയും ചെയ്യുക, ആനന്ദിക്കുക എന്നീ മൂന്നു കാര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയാണു നാം എല്ലാ പ്രയത്നങ്ങളും ചെയ്യുന്നതു്.

മനുഷ്യൻ അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു കോശങ്ങളോടുകൂടിയതാണെന്നു തൈത്തിരിയോപനിഷത്തിലെ ബ്രഹ്മാണ്ഡവല്ലിയിൽ (രണ്ടാം അദ്ധ്യായം) വിശദീകരിക്കുന്നു. ഏറ്റവും ആന്തരികമായതു ആനന്ദ മയകോശമാണെന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക. ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഈ കോശത്തിലെ ശുദ്ധമായ ആനന്ദമാണു നമ്മുടെ ഏറ്റവും പരമമായ ചോദനയും ലക്ഷ്യവും. എല്ലാ ജീവിത വൃത്തികളും അതിനാൽ നയിക്കപ്പെടുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളാൽ നാം അനുഭവിക്കുന്ന എല്ലാ സുഖങ്ങളും അതിന്റെ ബാഹ്യപ്രകടനങ്ങൾ മാത്രം. ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയ്ക്കു വിധേയമാകുന്ന ഭൗതികവസ്തു ക്കളും പരിമിതികളുള്ളവയായതിനാൽ അവ മുഖാന്തിരം അനുഭ വിക്കുന്ന സുഖവും അപ്രകാരമായിരിക്കും. എന്നാൽ പൂർണ്ണവും അനുസ്യൂതവുമായ സുഖമാണു നമുക്കു വേണ്ടതു്. അതു നൽകാൻ ഭൗതികവസ്തുക്കൾക്കോ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കോ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന സത്യം ബോദ്ധ്യപ്പെടാത്തിടത്തോളം നാം മോഹത്തിൽപ്പെട്ടു് അവയുടെ പിന്നാലേ പോകുന്നു. പാപങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളുമാണു ഫലം. ഭൗതികസുഖങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്കു നമ്മെ കൊണ്ടുപോകാൻ ഭൗതിക ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കു് ആവില്ല. അവിടെയാണു് ആത്മീയതത്ത്വശാസ്ത്ര ങ്ങളുടെ പ്രസക്തി തുടങ്ങുന്നതു്. സമ്പൂർണ്ണവും നിത്യവുമായ ആനന്ദമാണു് അവയുടെ ലക്ഷ്യം. ക്ഷണികമായ ഭൗതിക സുഖങ്ങ ളിൽനിന്നുയർന്നു് അക്ഷയമായ ആന്തരിക ആനന്ദത്തിലേക്കു മനുഷ്യരെ ഉയർത്താനാണു് അവയുടെ ശ്രമം. ഈ ആനന്ദത്തെയാണു

മതങ്ങൾ സ്വർഗ്ഗം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. എല്ലാ മതങ്ങളും അതിനെ തേടുന്നു, അതു വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. അതിനനുരൂപമായ ആത്മീയ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും അടിത്തറ. ഐതിഹ്യ ങ്ങളിലും പുരാണങ്ങളിലും മറ്റുമായി വേർപിരിച്ചെടുക്കൽ ദുഷ്കര മാക്കിക്കൊണ്ട് ആഴ്ന്നുകിടക്കുന്ന ഈ തത്ത്വങ്ങളെ പല സംഘടിത മതങ്ങളും അതേപടി പ്രചരിപ്പിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ഭാരതത്തിലെ പുരാതന ഋഷിമാർ അവയെ ഏറെക്കുറെ ശുദ്ധമായ രീതിയിൽ സംഹിതകളിൽനിന്നും മറ്റും വേർതിരിച്ചെടുത്ത് അവത രിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ് ഉപനിഷത്തുകൾ ആവിർഭവിച്ചത്. അവയുടെ വിഷയം ആത്മീയ ശാസ്ത്രമാണ്. മതങ്ങൾ പ്രചരിപ്പി ക്കുന്ന സദാചാരമൂല്യങ്ങളും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം ഈ ശാസ്ത്ര ത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഒരു മതം എന്ന നിലയിൽ ആത്മീയബോധനത്തിനു ഹിന്ദുക്കൾ ഇപ്പോഴും ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഉപനിഷത്തുകളെയല്ല, മറിച്ച്, പുരാണങ്ങളെയും ഐതിഹ്യങ്ങ ളെയും ഇതിഹാസങ്ങളെയും മറ്റുമാണ്. ശുദ്ധ ആത്മീയശാസ്ത്ര മായ ഹിന്ദുത്വത്തെ ഇരുളിലാഴ്ത്തുന്ന ഘടകമാണിത്.

നിതാന്തമായ നിലനിൽപ്പും അനിയന്ത്രിതമായ സ്വയംപ്രകാശ നവും അഖണ്ഡമായ ആനന്ദവുമെന്ന മേൽപ്പറഞ്ഞ സ്വർഗ്ഗമാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യം. അതു നേടുന്നതിനുള്ള ഉപായങ്ങ ളാണു എല്ലാവരുടെയും തത്ത്വപ്രചാരണത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. അതായതു, ലക്ഷ്യങ്ങളിൽ വ്യത്യാസമില്ല; തത്ത്വപ്രചാരണത്തിലേ അതുള്ളൂ. ആത്മീയബോധനരീതികളിലും അതിനു സ്വീകരിച്ചി രിക്കുന്ന ഉപാധികളിലുമുള്ള വൈജാത്യത്തിൽക്കവിഞ്ഞ്, മതങ്ങൾ തമ്മിൽ ആന്തരമായ തത്ത്വബോധത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ലെന്ന സത്യമാണ് ഗുരു 44 മുതൽ 49 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ വിശദീകരിക്കുന്നത്.

പലതായി നാം അറിയുന്ന എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സാരം ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന സത്യം പാമരന്മാർ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. മതങ്ങളെ അവയുടെ സമഗ്രതയിൽ കാണാൻ കഴിയാതെ, അന്ധന്മാർ ആനയെ കണ്ടതുപോലെ അവർ തങ്ങളുടെ അൽപജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് ഓരോരോ ന്യായീകരണങ്ങൾ വിളമ്പുന്നു (പലവിധ യുക്തി പറയുന്നു). അങ്ങനെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്താതെ നടക്കുന്നവരെപ്പോലെയാകരുതെന്ന (അലയരുതെന്ന) ഉപദേശമാണു് ആമുഖമായി ശ്ലോകം 44-ൽ നൽകുന്നതു്.

ഒരുമതമന്യനു നിന്ദ്യ,മൊന്നിലോതും
കരുവപരന്റെ കണക്കിനൂനമാകും;
ധരയിലിതിന്റെ രഹസ്യമൊന്നുതാനെ-
ന്നറിവളവും ഭ്രമമെന്നറിഞ്ഞിടേണം. (45)

അന്ധന്റെ ആനക്കാഴ്ചപോലെ നാനാത്വത്തെ മാത്രം കാണുകയും അവയ്ക്കതീതമായ ഏകമായ സത്യത്തെ കാണാൻ കഴിയാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പാമരന്മാർ എങ്ങനെയാണു മതങ്ങളെ കാണുന്നതെന്നു് ഈ പദ്യത്തിൽ വിവരിക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ മതം മാത്രം ശ്രേഷ്ഠവും മറ്റു മതങ്ങളെല്ലാം നിന്ദ്യവുമാണെന്നു് ഇവർ ചിന്തിക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ മതത്തിന്റെ മാത്രം അടിസ്ഥാന തത്ത്വം (കരു) ഉത്തമവും അന്യരുടേതു വികലവുമാണെന്നു ധരിച്ചിട്ടുള്ളവരാണു് ഇവർ. ഈ തെറ്റിദ്ധാരണ (ഭ്രമം) എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും തത്ത്വം (രഹസ്യം) ഒന്നുതന്നെയെന്നു് അറിയുന്നതു വരെ തുടരും.

മതത്തെക്കുറിച്ചു് ഏകദേശജ്ഞാനം മാത്രം നേടുകയും അങ്ങനെ നേടിയതു പൂർണ്ണവും ആത്യന്തികവുമായ ജ്ഞാനമാ

ണെന്നു ധരിച്ചു് അതു മറ്റുള്ളവരിൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു മതകലഹം ഉണ്ടാകുന്നതു്.

പൊരുതുജയിപ്പതസ്സാധ്യമൊന്നിനോടൊ-
ന്നൊരു മതവും പൊരുതാലൊടുങ്ങുവീല;
പരമതവാദിയിതോർത്തിടാതെ പാഴേ
പൊരുതു പൊലിഞ്ഞിടുമെന്ന ബുദ്ധി വേണം. (46)

പരസ്പരനിന്ദയെന്ന പാമരത്വംമൂലം മതങ്ങൾതമ്മിൽ മത്സരവും സ്പർദ്ധയും ഉണ്ടാകുന്നു. ഒരു മതത്തിനും മറ്റൊന്നിനെ പൊരുതിത്തോൽപ്പിക്കാനോ നശിപ്പിക്കാനോ സാദ്ധ്യമല്ല. കാരണം അവയുടെയെല്ലാം ആന്തരികസത്തയും ലക്ഷ്യവും ഒന്നുതന്നെ. എന്നാൽ, തന്റെ മതം മറ്റു മതങ്ങളെക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണെന്നു ചിന്തിക്കുന്ന ശ്രേഷ്ഠമതവാദികൾ (പരമതവാദികൾ) ഈ സത്യം മനസ്സിലാക്കാതെ പൊരുതി സ്വയം നശിക്കുന്നു.

ഒരുമതമാകുവ,തിന്നുരപ്പതെല്ലാ-
വരു,മിതു വാദികളാരുമോർക്കുവീല;
പരമതവാദമൊഴിഞ്ഞ പണ്ഡിതന്മാ-
രറിയുമിതിന്റെ രഹസ്യമിങ്ങശേഷം. (47)

എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും രഹസ്യം ഒന്നുതന്നെന്നു നേരത്തേ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ഇവിടെ ഒരുപടികൂടി കടന്നു ഗുരു സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു, എല്ലാ മതങ്ങളും ഒന്നാണെന്നു്; ഒരു മതമേ ഉള്ളുവെന്നു്. ഇന്നു് എല്ലാവരും പറയുന്നതു് (ഇന്നുരപ്പതെല്ലാവരും) ഒരു മതമാകുന്നു (ഒരു മതമാകുവതു്) എന്നാണു ഗുരുവിന്റെ പ്രഖ്യാപനം. ഈ സത്യം, തങ്ങളുടെ മതം മാത്രം ശ്രേഷ്ഠം എന്നു കരുതുന്ന

പരമതവാദികൾ (വാദികൾ) ആരും തന്നെ ഓർക്കുന്നില്ല (ഓർക്കുവീല). ശ്രേഷ്ഠമതവാദമില്ലാത്ത (പരമതവാദമൊഴിഞ്ഞ) ജ്ഞാനികൾ (പണ്ഡിതന്മാർ) ഈ പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം (രഹസ്യം) പൂർണ്ണമായും (അശേഷം) മനസ്സിലാക്കും (അറിയും).

ചോദ്യം:- 'ഒരുമതമാകുവതിന്നു്' എന്നതിന്റെ അർഥം 'ഒരുമതം ആകാൻ വേണ്ടി' എന്നാണു പലരും പറയുന്നതു്.

ഉത്തരം:- അതിനുവേണ്ടിയാണു വാദികൾ എല്ലാം ഉരയ്ക്കുന്നതെങ്കിൽ 'അതവർ ഓർക്കുവീല' എന്നതിനു പ്രസക്തിയില്ലാതാകും. എല്ലാ മതങ്ങളുമൊന്നാണെന്ന സത്യമാണു് അവരുടെ ചിന്തയിൽ വരാത്തതു്. ഈ പോരായ്മയാണു പരസ്പരം പൊരുതാൻ അവരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതു്. ഗുരു ഇവിടെ നടത്തുന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ ആഴം മനസ്സിലാക്കണം. അപ്പോൾ തെറ്റായ അന്വയങ്ങളും അർഥ ഗ്രഹണവും ഇല്ലാതാകും. 'ആകുവതു്' എന്നതിനു് 'ആകുന്നു, ആകുന്നതു്' എന്നൊക്കെ അർഥം. ഇതിനു സമാനമായ പ്രയോഗങ്ങൾ പല ശ്ലോകങ്ങളിലും കാണാം; 6-ലെ 'ഉണരുവതു്' 27-ലെ 'വരുവതു്', 40-ലെ 'അമരുവതു്' തുടങ്ങിയവ.

തനുവിലമർന്ന ശരീരി തന്റെ സത്താ-
തനുവിലതെന്റെതിതെന്റെതെന്നു സർവ്വം
തനുതയൊഴിഞ്ഞു ധരിച്ചിടുന്നു, സാക്ഷാ-
ലനുഭവശാലികളാമിതൊർക്കിലാരും. (48)

പണ്ഡിതന്മാർക്കു പരമതവാദമില്ലെന്നു മുൻശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞു. കാരണമെന്താണു്? അവർ എല്ലാറ്റിലും സമത്വം ദർശിക്കുന്നു. വിദ്യാവിനയസമ്പന്നനായ ബ്രാഹ്മണനിലും പശുവിലും ആനയിലും ശുനകനിലും ശുനകനെ തിന്നുന്നവനിലും പണ്ഡിതൻ

സമത്വത്തെ കാണുന്നുവെന്നു ഗീത 5.18-ൽ പറയുന്നു. ഈ സമത്വദർശനം എങ്ങനെ സാധ്യമാകുന്നു? ബാഹ്യരൂപമെന്ന മറ വിട്ടു് അതിന്നതീതമായി വർത്തിക്കുന്ന ഏകത്വത്തെ കാണുമ്പോൾ സമത്വമുണ്ടാകുന്നു. എല്ലാറ്റിലും സമത്വം ദർശിക്കുന്നവൻ ആത്മാവിനെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും എല്ലാ ഭൂതങ്ങളെയും ആത്മാവിലും കാണുന്നുവെന്നു ഗീത 6.29-ൽ വിശദീകരിക്കുന്നു. എല്ലായിടവും ഒന്നിനെ മാത്രം കാണുമ്പോഴേ ആനന്ദമുണ്ടാകൂ എന്നു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് 7.23.1, 7.24.1 എന്നീ ഖണ്ഡികകളിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ഈ സത്യങ്ങളാണു ഗുരു ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു്.

തനു = ശരീരം; അമരുക = വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുക; ശരീരി = ആത്മാവു്; സത്താതനു = ചൈതന്യശരീരം, ആത്മസ്വരൂപം; തനുത = കൃശത, പരിമിതിയുള്ള അവസ്ഥ; സാക്ഷാൽ = യഥാർത്ഥമായ; അനുഭവം = ആനന്ദം; ഇതോർക്കിൽ = ഇങ്ങനെ ചിന്തിച്ചുറച്ചാൽ.

ശരീരത്തിൽ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്ന ആത്മാവു് തന്റെ ചൈതന്യ ശരീരത്തിൽ, അതായതു ബോധസ്വരൂപത്തിൽ, തന്റേതാണെന്ന ഭാവത്തോടെ (ഇതെന്റെതിതെന്റെതെന്നു) എല്ലാറ്റിനെയും (സർവ്വം) സ്വയം വലുതായിക്കൊണ്ടു (തനുതയൊഴിഞ്ഞു) വഹിക്കുന്നു (ധരിക്കുന്നു). അതായതു്, ആത്മാവു് തന്റെ ചൈതന്യത്തെ ഏതെങ്കിലും ഒരു തനുവിലേക്കു പരിമിതപ്പെടുത്താതെ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ വ്യാപിച്ചു് എല്ലാം തന്റേതെന്ന ഭാവത്തോടെ നിൽക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ എല്ലാറ്റിനെയും ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള ഭാവം തന്നിൽ ചിന്തിച്ചുറപ്പിച്ചാൽ യഥാർത്ഥമായ ആനന്ദം (സാക്ഷാലനുഭവം) ആർക്കും ലഭിക്കും.

അഖിലരുമാത്മസുഖത്തിനായ് പ്രയത്നം
സകലവുമിങ്ങു സദാപി ചെയ്തിടുന്നു;
ജഗതിയിലിമ്മതമേകമെന്നു ചിന്തി-
ച്ചഘമണയാതകതാരമർത്തിടേണം. (49)

മേൽപ്പറഞ്ഞ യഥാർത്ഥമായ ആനന്ദമാണ് ആത്മസുഖം. എല്ലാവരും അതു നേടാൻവേണ്ടി എപ്പോഴും (സദാപി) പ്രയത്നിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഈ ആത്മസുഖം തേടലാണു നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ച ഏകമതം. ഇപ്രകാരം ചിന്തിച്ച്, പാപങ്ങളിൽപ്പെടാതെ (അഘമണയാതെ) മനസ്സിനെ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്തണം (അകതാരമർത്തിടേണം). ഗുരുദേവന്റെ പ്രശസ്തസന്ദേശമായ 'ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്നതിലെ 'ഒരു മതം' ആണ് ഇവിടെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ആത്മസുഖം ഭൗതികവസ്തുക്കളിലൂടെ നേടുന്ന ഒന്നല്ലെന്നു വ്യക്തം. കാരണം, എല്ലാം ഏകമെന്നു ചിന്തിച്ചുറയ്ക്കുന്നവനുള്ള താണല്ലോ ആത്മസുഖം; എല്ലാം ഏകമായാൽ അന്യവസ്തു എന്നൊ ന്നില്ലാതാകും; അതായത്, മറ്റു വസ്തുക്കളെ നേടി അവയിലൂടെ ആത്മസുഖം അനുഭവിക്കാമെന്ന ചിന്ത തെറ്റ്. ആ തെറ്റിൽ പെട്ടുപോകരുതെന്നാണ് 'അഘമണയരുത്' എന്ന വിലക്കിലൂടെ ഗുരു ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത്.

നിലമൊടു നീരതുപൊലെ കാറ്റു തീയും
വെളിയുമഹംകൃതി വിദ്യയും മനസ്സും
അലകളുമാഴിയുമെന്നുവേണ്ടയെല്ലാ-
വുലകുമുയർന്നറിവായി മാറിടുന്നു. (50)

ആത്മസുഖലബ്ധിയുടെ അവസ്ഥയെന്താണ്? അപ്പോൾ എല്ലാം ഏകമായിത്തീരുന്നു; നാനാത്വമാർന്നു കാണപ്പെടുന്നതെല്ലാം ഏകമായ ആത്മാവിന്റെ (ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തിന്റെ) ബാഹ്യപ്രകടനം മാത്രമാണെന്ന ബോധമുണ്ടാകുന്നു. ആ ബോധം ഉണ്ടാകുമ്പോൾമാത്രമേ ആത്മസുഖം ലഭിക്കൂ എന്ന ഉപനിഷദ്വചനം നാം പലപ്പോഴായി കണ്ടുകഴിഞ്ഞു (കഠം 4.10, ഛാന്ദോഗ്യം 7.23.1, 7.24.1). പ്രസ്തുത ഏകത്വദർശനമാണ് ഈ പദ്യത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം. പഞ്ചഭൂതങ്ങളായ ഭൂമി (നിലം), ജലം (നീര്), വായു (കാറ്റ്), അഗ്നി (തീ), ആകാശം (വെളി) എന്നിവയും അന്തഃകരണങ്ങളായ അഹംകാരം, ബുദ്ധി (വിദ്യ), മനസ്സ് തുടങ്ങിയവയും മൂർത്ത വസ്തുക്കളായ തിരകളും സമുദ്രവും ഈ ലോകം തന്നെയും അറിവിന്റെ വെറും പ്രകടനങ്ങളായിമാത്രം അപ്പോൾ വെളിപ്പെടുന്നു (ഉയർന്ന് അറിവായി മാറിടുന്നു). അറിവെന്നാൽ ആത്മാവുതന്നെയെന്നു നാം നേരത്തേ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളതാണല്ലോ?

അറിവിലിരുന്നൊരഹന്തയാദ്യമുണ്ടായ്-
വരു,മിതിനോടൊരിദന്ത വാമയായും
വരു,മിവ രണ്ടുലപങ്ങൾ പോലെ മായാ-
മരമഖിലം മറയെപ്പടർന്നിടുന്നു. (51)

ഏകമായ ആത്മാവ് എങ്ങനെ നാനാത്വമാർന്നു പ്രപഞ്ചമായി പ്രകടമാകുന്നുവെന്നും പിന്നീടു നാനാത്വത്തെ വെടിഞ്ഞു ഏകത്വമാർജ്ജിക്കുന്നുവെന്നും 51, 52 ശ്ലോകങ്ങളിലായി ഗുരു വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു.

"ആദിയിൽ ആത്മാവു മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. എല്ലാറ്റിനും പൂർവ്വനും കളങ്കരഹിതനും ആയിരുന്നതിനാൽ അവൻ 'പുരുഷൻ'

എന്നറിയപ്പെടുന്നു. അവൻ സ്വയം 'അഹം' എന്നറിഞ്ഞു. ക്രീഡാലോലതയാൽ അവൻ സ്വയം വലുതാക്കി രണ്ടായി വിഭജിച്ചു. അങ്ങനെ അവനോടൊപ്പം ഇണയും കൂടിയുണ്ടായി. അവരുടെ സംയോഗത്താൽ ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ഉണ്ടായി. രണ്ടായുള്ള വിഭജനത്തിലെ ദ്വന്ദ്വഭാവം (അർദ്ധഭാഗം എന്ന ഭാവം) പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും നിലനിൽക്കുന്നു." ഇങ്ങനെയാണു് ഉൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി ബൃഹദാരണ്യകത്തിൽ 1.4.1 മുതൽ 1.4.6 വരെ വിവരിക്കുന്നതു്. ഇതാണു്, 'അഹം എന്ന ഭാവം' (അഹന്ത) ആദ്യമുണ്ടായി എന്നും അതിൽനിന്നന്യമായ 'ഇതു് എന്ന ഭാവം' (ഇദന്ത) പിന്നീടുണ്ടായി എന്നും ഈ പദ്യത്തിൽ പറയുന്നതു്. ഈ അഹന്തയും ഇദന്തയും പ്രപഞ്ചമായി വിരിഞ്ഞുനിൽക്കുക മാത്രമല്ല, ഇതെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ മായാശക്തിയുടെ പ്രകടനമാണെന്ന ബോധം കൂടി മറച്ചുകളയുകയും ചെയ്യുന്നു. മായാശക്തിയെ ഒരു മരമായി സങ്കൽപ്പിച്ചു് അതിനെ മൂടിക്കളയുന്ന വള്ളികളായി (ഉലപങ്ങളായി) അഹന്തയെയും ഇദന്തയെയും ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതിന്റെ പൊരുൾ ഇതാണു്.

ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളിലെ ദ്വന്ദ്വഭാവം എന്ന വാക്കു ശ്രദ്ധിക്കുക. രണ്ടായി പിരിഞ്ഞ അവസ്ഥ എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും നിലകൊള്ളുന്നു എന്നാണു് ഉപനിഷത് പറയുന്നതു്. ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകമായ ആറ്റത്തിൽപ്പോലും ദ്വന്ദ്വം കാണാം. ആറ്റങ്ങൾ തമ്മിൽ സംയോജിച്ചു പദാർത്ഥങ്ങളുണ്ടാവാൻ ഈ ദ്വന്ദ്വത്വമാണു സഹായകമാവുന്നതു്.

ധ്വനിമയമായ് ഗഗനം ജ്വലിക്കുമന്നാ-
ളണയുമതിങ്കലശേഷദൃശ്യജാലം;
പുനരവിടെ ത്രിപുടിക്കു പൂർത്തി നല്കും
സ്വനവുമടങ്ങുമിടം സ്വയം പ്രകാശം. (52)

കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ പ്രപഞ്ചം എങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിട്ട് ഇവിടെ അതിന്റെ പിൻവാങ്ങലിനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നു. വലിയ ശബ്ദത്തോടെ ആകാശം ജ്വലിക്കുന്നു (ധ്വനിമയമായി ഗഗനം ജ്വലിക്കും). രണ്ടായി പിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നതെല്ലാം ഒന്നായി കൂടിച്ചേരുമ്പോൾ അവിടെ ശബ്ദവും ജ്വാലയും ഉണ്ടാവുക സ്വാഭാവികം. എല്ലാ ഭൗതികവസ്തുക്കളും ആ ജ്വാലയിൽ വീണ് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു (അണയുമതിങ്കൽ അശേഷ ദൃശ്യജാലം). അതോടെ എല്ലാ ഭൗതികാസ്തിത്വങ്ങളും അടങ്ങി പ്രകാശം മാത്രമായിത്തീരുന്നു (സ്വയം പ്രകാശം).

ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ് ഓം (മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത് - 1). ഇതിൽ ജാഗ്രത്, സ്വപ്ന, സുഷുപ്താവസ്ഥകളെ യഥാക്രമം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന അ, ഉ, മ് എന്നീ ശബ്ദങ്ങൾ (ത്രിപുടി) അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു (മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത് - 8). ത്രിപുടിക്കു പൂർത്തി നൽകുന്ന സ്വനം ഓം തന്നെ. അതടങ്ങുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഭൗതികാസ്തിത്വം മുഴുവൻ ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നർഥം. സ്വയംപ്രകാശമായ ഒന്നേയുള്ളൂ; അത് ആത്മാവാണെന്നു കഠം (5.15), ശ്വേതാശ്വതരം(6.14), മുണ്ഡകം (2.2.10) തുടങ്ങിയവ ഒരേ സ്വരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ആകാശത്തു ജ്വലിക്കുന്ന ജ്വാലയിൽ ദൃശ്യജാലങ്ങളെല്ലാം വന്നണയുന്നതിനെ എല്ലാം വിഴുങ്ങുന്ന മൃത്യുവിന്റെ പ്രവർത്തനമായിട്ടാണു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 1.2.1- ൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. മൃത്യുവിനെ സർവ്വതും ആഹരിക്കാൻ ആർത്തിയുള്ള വിശപ്പായും ഈ ഉപനിഷത് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു.

51, 52 എന്നീ പദ്യങ്ങളിൽ അനാവൃതമാകുന്ന സൃഷ്ടി-ലയങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണത്തിന് ആധുനിക ഭൗതിക ശാസ്ത്രത്തിലെ 'ബിഗ് ബാങ്ങ്' സിദ്ധാന്തവുമായി വളരെ സാമ്യമുണ്ടെന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക. ഒരേയൊരു ആറ്റം വികാസം പ്രാപിച്ചാണു പ്രപഞ്ചം

മുഴുവൻ ഉണ്ടായതെന്നും അതു സദാ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുക യാണെന്നും ഒരുനാൾ അതിന്റെ സങ്കോചം തുടങ്ങി വീണ്ടും ഒറ്റയാറ്റ മായിത്തീരുമെന്നും ഈ സിദ്ധാന്തം അവകാശപ്പെടുന്നു. ആദിയിൽ ഏകമായ ഈ ആറ്റം അത്യന്തം ചൂടുള്ളതും സാന്ദ്രതയുള്ളതു മായിരുന്നു എന്നാണു ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ അനുമാനം. അതിനാൽ അന്ത്യവും അങ്ങനെതന്നെയായിരിക്കും.

'ബിഗ് ബാങ്ങ്' സിദ്ധാന്തം തുടങ്ങുന്നതും അവസാനിക്കുന്നതും വെറും ഭൗതികവസ്തുവായ ആറ്റത്തിലാണ്. ജീവൻ, ബോധം, ജീവിതാവേശം എന്നിവയൊക്കെ ഭൗതികാതീതമാണ്. കുറെ ഭൗതിക വസ്തുക്കൾ സംയോജിപ്പിച്ചാൽ ജീവനോ ബോധമോ ഉണ്ടാകില്ല; ഇല്ലാത്തിടത്തുനിന്ന് ഒന്നിനെ ഉണ്ടാക്കാൻ പറ്റില്ലെന്നു ഭൗതിക ശാസ്ത്രം തന്നെ സാക്ഷി. 'ബിഗ് ബാങ്ങ്' സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പോരായ്മ, നിസ്സഹായാവസ്ഥ, വേദാന്തം വളരെ പ്രഗൽഭമായി നികത്തുന്ന കാഴ്ചയാണ് ഈ രണ്ടു പദ്യങ്ങളിൽ നാം കാണുന്നത്.

ഇതിലെഴുമാദിമശക്തിയിങ്ങു കാണു-
ന്നിതു സകലം പെറുമാദിബീജമാകും;
മതിയതിലാക്കി മറന്നിടാതെ മായാ-
മതിയറുവാൻ മനനം തുടർന്നിടേണം. (53)

51, 52 പദ്യങ്ങളിൽ പറഞ്ഞ പ്രഭവ, പ്രലയങ്ങളിൽ ഏകമായി വർത്തിക്കുന്ന ഒരാദിമശക്തിയുണ്ട് (ഇതിലെഴുമാദിമശക്തിയിങ്ങു കാണുന്നു); എല്ലാറ്റിന്റെയും ഉദ്ഭവത്തിനു കാരണമായ ആദി ബീജമാണത് (സകലം പെറുമാദിബീജമാകും). ഈ ശക്തിയിൽത്തന്നെ ബുദ്ധി സമർപ്പിച്ച് (മതിയതിലാക്കി), അചഞ്ചലനായി (മറന്നിടാതെ) മായാബുദ്ധി ഇല്ലാതാകുവാൻ (മായാമതി അറുവാൻ) മനനം തുടരണം. യാഥാർത്ഥ്യം മനസ്സിലാകുന്നതിനു തടസ്സമായി നിൽക്കുന്ന

ബുദ്ധി മായാബുദ്ധി; പുറമേ കാണുന്നതിനപ്പുറം മറ്റൊന്നില്ലെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്നതാണീ ബുദ്ധി.

"മനസ്സും ബുദ്ധിയും എന്നിൽ അർപ്പിക്കുക; ക്രമേണ നീ എന്നിൽത്തന്നെ എത്തിച്ചേരും" ഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജുന നോടു പറയുന്നുണ്ട് (9.34, 12.8, 18.65). ഞാൻ എന്നു വ്യവഹരി ക്കുന്നത് ആത്മാവിനെയാണെന്നു ഗീത 10.20 -ൽ നിന്നു വ്യക്തം. തന്റെ വിഭൂതികളെപ്പറ്റി അർജുനൻ ചോദിക്കുമ്പോൾ 'ഞാൻ ആത്മാ വാകുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ മറുപടി തുടങ്ങുന്നത്.

ഉണരുമവസ്ഥയുറക്കിലില്ലുറക്കം
പുനരുണരുമ്പൊഴുതും സ്ഫുരിക്കുവില;
അനുദിനമിങ്ങനെ രണ്ടുമാദിമായാ-
വനിതയിൽനിന്നു പുറന്നു മാറിടുന്നു. (54)

ഉണർവ്വും ഉറക്കവും മാറിമാറി മായാവനിതയിൽനിന്ന് ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു (അനുദി നമിങ്ങനെ രണ്ടുമാദിമായാവനിതയിൽനിന്നു പുറന്നു മാറിടുന്നു). ഉണർവ്വു കൊണ്ടു ഭൂതപ്രഭവത്തെയും (ഉണ്ടാകൽ) ഉറക്കംകൊണ്ടു ഭൂതപ്രലയത്തെയുമാണ് (ഇല്ലാതാകൽ) ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മായാവനിത യിൽനിന്നു പുറന്നുമാറിടുന്നത് ഇവയാണ്. എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും കൽപ്പക്ഷയത്തിൽ പ്രകൃതിയിൽ ലയിക്കുന്നുവെന്നും കൽപാദ്യത്തിൽ വീണ്ടും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നും ഗീത 9.7-ൽ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. കൽപം വളരെ ദീർഘമായ കാലയളവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

ഉണർന്നുകൊണ്ടുറങ്ങുക എന്നതോ ഉറങ്ങിക്കൊണ്ടുണരുക എന്നതോ സംഭവ്യമല്ല; അവ ഒന്നിടവിട്ടു മാത്രമേ സംഭവിക്കൂ

(ഉണരുമവസ്ഥയുറക്കിലില്ലുറക്കം പുനരുണരുമ്പൊഴുതും സ്ഫുരിക്കു വീല). അതുപോലെതന്നെയാണു ഭൂതങ്ങളുടെ ഉൽപ്പത്തിയും വിനാശവും. പകൽ തുടങ്ങുമ്പോൾ എല്ലാം ഉണ്ടായിവരുന്നു; രാത്രിയാകുമ്പോൾ വിലയം പ്രാപിക്കുന്നു (ഗീത 8.18). സൌരയൂഥ ത്തിലെ രാത്രിയും പകലുമല്ല ഇവ. ഓരോന്നും വളരെ നീണ്ട കാലയളവിനെ കുറിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മാവിന്റെ പകലും രാത്രിയു മെന്നാണ് ഇവ അറിയപ്പെടുന്നത്; ഓരോന്നിന്റെയും ദൈർഘ്യം ആയിരം യുഗമാണത്രേ (ഗീത 8.17). കൽപ്പം എന്നറിയപ്പെടുന്നതും അതുതന്നെ.

നെടിയ കിനാവിതു നിദ്രപോലെ നിത്യം
കെടുമിതുപോലെ കിനാവുമിപ്രകാരം
കെടുമതി കാണുകയില്ല കേവലത്തിൽ
പെടുവതിനാലനിശം ഭ്രമിച്ചിടുന്നു. (55)

ഉണരലും ഉറങ്ങലും അനുദിനം നടക്കുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ദിനമെന്നാൽ ബ്രഹ്മദിനം; അതു വളരെ നീണ്ട കാലയളവാണെന്നു നാം കണ്ടു. ആയിരം മഹായുഗങ്ങൾ ചേർന്ന ഒരു കൽപ്പമാണു ബ്രഹ്മാവിന്റെ പകൽ; അത്രയും തന്നെയാണു രാത്രിയും. ഇതു 432 കോടി സൂര്യവർഷങ്ങൾ വരുമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഉണർന്നിരി ക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽനിന്ന് ഉറങ്ങുന്ന അവസ്ഥയിലേക്കു പ്രവേശി ക്കുന്ന ഇടവേളയാണല്ലോ സ്വപ്നം കാണുന്ന അവസ്ഥ. അതിനാൽ ഭൂതങ്ങളുടെ പ്രഭവ-പ്രലയങ്ങളുടെ ഇടയിലായി അവ നാമരൂപ ങ്ങളായി നിലനിൽക്കുന്ന അവസ്ഥയെ സ്വപ്നാവസ്ഥ എന്നു വിളിക്കുന്നു. നീണ്ട ഒരു സ്വപ്നമാണീ പ്രപഞ്ചം (നെടിയ കിനാവിതു) എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് അതിനാലാണ്. നിദ്ര പോലെ ഇത് എന്നും ഉള്ളതാണ് (നിദ്ര പോലെ നിത്യം).

അതായതു്, ഓരോ ബ്രഹ്മദിനത്തിലും ഇതാവർത്തിക്കുന്നു. ഈ വസ്തുത മുൻശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. അനുദിനം നിദ്ര കെടുന്നതുപോലെ ഈ കിനാവും കെടും. (കെടുമിതുപോലെ കിനാവും; ഇതു് = നിദ്ര). ഉണർവ്വും ഉറക്കവും എന്നുമുള്ള താണെങ്കിൽ അതിന്റെ ഇടവേളയായ സ്വപ്നാവസ്ഥയും എന്നുമുള്ള താകണം; എന്നുമാത്രമല്ല, അതു് എന്നും ഇല്ലാതാവുകയും വേണം (കെട്ടുപോകണം).

ഇപ്രകാരം, അതായതു്, ഈ പ്രപഞ്ചം ഉണർവ്വിനും ഉറക്കത്തിനും ഇടയിലുള്ള സ്വപ്നം പോലെയാണെന്ന സത്യം മൂഢൻ (കെടുമതി) മനസ്സിലാക്കുകയില്ല (കാണുകയില്ല). ദിനവും ഉണ്ടായി മറയുന്ന ഈ മഹാപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ക്ഷണികവും നിസ്സാരവുമായ ഒരംശം മാത്രമാണു താനെന്ന സമഷ്ടിബോധം കൈവരിക്കാത്തതുമൂലം താൻ അതുല്യനാണെന്ന, മറ്റുള്ളവരിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തനാണെന്ന ചിന്തയിൽ (കേവലത്തിൽ) അയാൾ പെട്ടു പോകുന്നു. അതിനാൽ (കേവലത്തിൽ പെടുവതിനാൽ) അയാൾ എപ്പോഴും (അനിശം) പലവിധ ഭ്രമങ്ങൾക്കും വിധേയനായി പ്പോകുന്നു (ഭ്രമിച്ചിടുന്നു).

കടലിലെഴും തിര പോലെ കായമോരോ-
ന്നുടനുടനേറിയുയർന്നമർന്നിടുന്നു;
മുടിവിതിനെങ്ങിതു, ഹന്ത, മൂലസംവിത്-
കടലിലജസ്രവുമുള്ള കർമ്മമത്രേ. (56)

ഓരോ ബ്രഹ്മദിവസത്തിലും ഭൂതങ്ങളുടെ പ്രഭവവും പ്രലയവും നിയതമായി നടക്കുന്നുവെന്നു നാം കണ്ടു. എന്നാൽ ദിനാരംഭത്തിലുണ്ടാകുന്ന പ്രഭവത്തിലെ വസ്തുക്കളെല്ലാം പകലവ സാനിക്കുന്നതുവരെ അതേപടി നിലനിൽക്കുന്നില്ലല്ലോ. അവ

നിരന്തരം രൂപപരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ രഹസ്യമെന്തു്? 56, 57 ശ്ലോകങ്ങൾ ഇതിനുള്ള ഉത്തരം നൽകുന്നു.

കടലിലെ തിരകൾ (കടലിലെഴും തിര) പോലെയാണു ഭൂതങ്ങളെന്നു് 56-ൽ പറയുന്നു. കടലിലെ ജലം അൽപമൊന്നു പൊങ്ങി (ഏറി), കഴിയുന്നത്ര ഉയർന്നു്, പിന്നീടു കടലിൽത്തന്നെ പതിക്കുന്നു (അമരുന്നു). അങ്ങനെ ആദികാരണമായ (മൂല) ബോധസമുദ്രത്തിൽ (സംവിത്കടലിൽ) നിരന്തരം (ഉടനുടൻ) നടക്കുന്ന തിരയിളക്കമാണു ഭൂതസൃഷ്ടി. സംവിത്കടലിൽ തിരയിളക്കം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം കാലം, അവസാനം (മുടിവു്) ഇല്ലാതെ, അനവരതം (അജസ്രം) ഭൂതങ്ങളുണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കും.

അലയറുമാഴിയിലുണ്ടനന്തമായാ-
കലയിതുകല്യ,യനാദികാര്യമാകും;
സലിലരസാദി ശരീരമേന്തി നാനാ-
വുലകുരുവായുരുവായി നിന്നിടുന്നു. (57)

സംവിത്കടലിലെ തിരകളടങ്ങിയാൽ ഭൂതങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷമാകും. തിരകളടങ്ങിയ ആ കടലിൽ (അലയറുമാഴിയിൽ), പക്ഷേ, അനന്തമായ മായാശക്തി അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു (ഉണ്ടു് അനന്തമായാകല). വളരെ സാമർഥ്യമുള്ള (കല്യയായ) ഇതു് അനാദിയാണു് (അനാദികാര്യമാകും). ഇതിന്റെ പ്രവർത്തനത്താലാണു് സംവിത്കടലിൽ തിരകളുണ്ടാകുന്നതു്. ഭൂതസൃഷ്ടി മായാശക്തിയുടെ (പ്രകൃതിയുടെ) പ്രവർത്തനഫലമെന്നു സാരം. ഈ മായാശക്തി സ്വയം പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നതു് എപ്രകാരമാണു്? സലിലരസാദികളോടു കൂടിയ ശരീരങ്ങൾ വഹിച്ചുനിൽക്കുന്ന വിവിധ

ലോകങ്ങളായിട്ട്. സലിലം = ജലം, പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ ഒന്ന്; രസം പഞ്ചേന്ദ്രിയ വിഷയങ്ങളിൽ ഒന്ന്. 'സലിലരസാദി' എന്നതുകൊണ്ടു പഞ്ചഭൂതങ്ങളെയും പഞ്ചേന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളെയും അർഥമാക്കുന്നു. ഉരു എന്നതിനു രൂപം, ശരീരം എന്നൊക്കെ അർഥം. ലോകങ്ങളെ ഉരുവാക്കിക്കൊണ്ടാണ് പ്രകൃതി വർത്തിക്കുന്നത് (ഉലകുരുവായുരുവായി നിന്നിടുന്നു). സലിലരസാദി ശരീരങ്ങൾ അതിന്റെ ഭാഗങ്ങളത്രേ. ഉദാഹരണം മർത്യലോകം.

പ്രകൃതിയുടെ മേൽപ്പറഞ്ഞ നിൽപ്പിനെ, തന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ പ്രകൃതി എല്ലാ ചരാചരങ്ങളോടുംകൂടി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്നു ശ്രീകൃഷ്ണൻ ഗീതയിൽ (9.10) ചിത്രീകരിക്കുന്നു. പുരുഷനും അവന്റെ മായാശക്തിയായ പ്രകൃതിയും അനാദിയാണെന്നും ഗീത പറയുന്നു (13.19).

നവനവമിന്നലെയിന്നു നാളെ മറ്റേ-
ദ്ദിവസമിതിങ്ങനെ ചിന്ത ചെയ്തിടാതെ,
അവിരതമെണ്ണിയളന്നിടുന്നതെല്ലാം
ഭ്രമമൊരു ഭേദവുമില്ലറിഞ്ഞിടേണം. (58)

സംവിത്കടലിൽ ഉണ്ടാകുന്ന തിരകൾ മാത്രമാണു വിവിധ ഭൂതങ്ങളെന്നും അവ തമ്മിൽ ഉള്ളടക്കത്തിൽ ഒരു വ്യത്യാസവുമില്ലെന്നുമാണല്ലോ നാം 56, 57 പദ്യങ്ങളിൽ കണ്ടത്. ഇവിടെ ഇക്കാര്യം ഒന്നുകൂടി വിശദീകരിക്കുന്നു. ഇന്നലെ കണ്ടതും ഇന്നു കാണുന്നതും നാളെയും മറ്റന്നാളും കാണാൻ പോകുന്നതും പുതുപുതു (നവനവ) കാര്യങ്ങളാണെന്നു കരുതേണ്ടതില്ല. നമ്മൾ എണ്ണിയും അളന്നും സദാ (അവിരതം) അറിയുന്നതെല്ലാം ഒന്നുതന്നെയാണ്. അവ തമ്മിൽ ഒരു ഭേദവുമില്ല; വ്യത്യസ്തമായി

അറിയുന്നതു യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റി ബോധമില്ലാത്തതു കൊണ്ടാണ് (ഭ്രമം കൊണ്ടാണ്).

അറിവിനെ വിട്ടഥ ഞാനുമില്ല, യെന്നെ-
പ്പിരിയുകിലില്ലറിവും പ്രകാശമാത്രം;
അറിവറിയുന്നവനെന്നു രണ്ടുമോർത്താ -
ലൊരു പൊരുളാമിതിലില്ല വാദമേതും. (59)

അറിയുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ത്രിപുടിയാണല്ലോ അറിവ്, അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്നത് എന്നിവ മൂന്നും. ഈ ത്രിപുടി ശുദ്ധമായ അറിവിന്റെ വിവിധ ഭാവങ്ങളാണെന്നു നാം കണ്ടു. ഇവയിൽ അറിവ്, അറിയുന്നവൻ എന്ന രണ്ടെണ്ണത്തിന്റെ അഭേദത്തെപ്പറ്റിയാണ് ഈ പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നത്. ഒന്നില്ലെങ്കിൽ മറ്റേതുമില്ല എന്നതാണ് ഇവയുടെ രണ്ടിന്റെയും അവസ്ഥ. അറിവ് ഇല്ലെങ്കിൽ അറിയുന്നവൻ എന്ന വാക്കുപോലും ഉദിക്കുന്നില്ല; അതുപോലെ അറിയുന്നവൻ ഇല്ലെങ്കിൽ അറിവിനും പ്രസക്തിയില്ല. ഇപ്രകാരം രണ്ടെന്ന വേർതിരിവില്ലാതെ വരുമ്പോൾ അവിടെ പ്രകാശമാത്രമായ പൊരുൾ മാത്രമേ ഉണ്ടാവൂ; അത് ആദിമസത്തയായ ആത്മാവു തന്നെ. ഇങ്ങനെ ചിന്തിക്കുമ്പോൾ അറിവും അറിയുന്നവനും ആദിമസത്തയെന്ന ഒരേ ഒരു പൊരുളാണെന്നു കാണാം (അറിവറിയുന്നവനെന്നു രണ്ടുമോർത്താ ലൊരു പൊരുളാം). കാരണം, ഇവയിൽ ഒന്നിന്റെ അഭാവത്തിൽ മറ്റേത് ആത്മസ്വരൂപമായിട്ടാണു മാറുന്നത്. ആകയാൽ ഇവയുടെ ഏകത്വത്തിനു സംശയമില്ല (ഇതിലില്ല വാദമേതും).

ഉപനിഷത്തുകളിലെ മഹാവാക്യങ്ങളെ ഉപജീവിച്ച് ഈ സത്യത്തെ മറ്റൊരു രീതിയിൽ അവതരിപ്പിക്കാം. 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ', 'തത്ത്വമസി', 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ', 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ

നാലു മഹാവാക്യങ്ങളാണല്ലോ ഉപനിഷത്തുകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു്. 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്നാൽ 'ബ്രഹ്മം അറിവാണു്' എന്നും 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നാൽ 'ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു' എന്നും അർഥം. അതായതു ഞാനും അറിവും ബ്രഹ്മമെന്ന ഒരേ ഒരു പൊരുളുതന്നെ.

ആരാണു് അറിയുന്നവൻ? ശ്ലോകം 27-ൽ ഗുരുതന്നെ പറയുന്നു, അറിയുന്നതു് ആത്മാവാണെന്നു്. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 3.7.23-ൽ ഇതേ സത്യം തന്നെ വെളിവാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. യാജ്ഞവൽക്യൻ അരുണപുത്രനായ ഉദ്ദാലകനോടു പറയുകയാണു്, "അന്തര്യാമിയും അമൃതനുമായ ആത്മാവാണു് അറിയുന്നവൻ. കാണുന്നവനും കേൾക്കുന്നവനും ചിന്തിക്കുന്നവനും അറിയുന്നവനും അവനാകുന്നു. അവനല്ലാതെ മറ്റൊരു ദ്രഷ്ടാവോ, ശ്രോതാവോ, ചിന്തകനോ, ജ്ഞാതാവോ ഇല്ല. പക്ഷേ, ആർക്കും അവൻ ദൃശ്യനോ, ശ്രവ്യനോ, ചിന്തനീയനോ ജ്ഞേയനോ അല്ല". ഈ ആത്മാവുതന്നെയാണു ബ്രഹ്മമായിരിക്കുന്നതും. "അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ" എന്നു മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത് (മന്ത്രം 2). ബ്രഹ്മമാകട്ടെ, സത്യം - ജ്ഞാനം - അനന്തം ആകുന്നു (തൈത്തിരീയോപനിഷത് 1.2). ആത്മാവു ബ്രഹ്മവും ബ്രഹ്മം ജ്ഞാനവും ആകയാൽ ആത്മാവു ജ്ഞാനമാകുന്നു. അതായതു് അറിയുന്നവൻ തന്നെ അറിവാകുന്നതും.

കാണുന്നതെങ്ങനെ എന്നു ചോദിച്ചാൽ കണ്ണുകൊണ്ടു് എന്നാകും ഉത്തരം. പക്ഷേ കണ്ണു് ഒരു പ്രതിബിംബത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നുവെന്നേയുള്ളു. കാണുക എന്ന പ്രക്രിയ അവിടെ പൂർണ്ണമാകുന്നില്ല. അന്തഃകരണങ്ങളാണു് അതിനെ പൂർത്തീകരിക്കുന്നതു്. മനസ്സു്, ബുദ്ധി, ചിത്തം അഹങ്കാരം എന്നിവയാണല്ലോ നാലു് അന്തഃകരണങ്ങൾ. കണ്ണു സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രതിബിംബത്തെ അന്തഃകരണങ്ങളിലൊന്നായ ചിത്തത്തിലെ ശേഖരത്തിലുള്ള വിവരങ്ങളുമായി

തട്ടിച്ചുനോക്കി നിശ്ചിതരൂപങ്ങളായി തിരിച്ചറിയുന്നതു മനസ്സാണ്. ചിത്തത്തിൽനിന്നു വിവരങ്ങൾ ശേഖരിക്കുന്നതിലും അതു വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലും ബുദ്ധി മേൽനോട്ടം വഹിക്കുന്നു. രൂപങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുന്നതിനെത്തുടർന്നു തുടർപ്രവർത്തന ങ്ങൾക്കായി മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു നിർദ്ദേശങ്ങൾ നൽകുന്നു. അതും ബുദ്ധിയുടെ മേൽനോട്ടത്തിൽത്തന്നെ. തിരിച്ചറിയുന്ന രൂപങ്ങൾ സൂക്ഷിച്ചുവയ്ക്കേണ്ടതുണ്ടെങ്കിൽ അവയെ മനസ്സു ചിത്ത ത്തിലെത്തിക്കുന്നു. ചിത്തമാണ് എല്ലാ വിവരങ്ങളുടെയും ശേഖരണ കേന്ദ്രം; അറിവിന്റെ ആസ്ഥാനം. അവിടെ അറിവിന്റെ അനന്തമായ മന്ദിരങ്ങൾ നിർമ്മാണത്തിലിരിക്കുന്നുണ്ട്. പുതുതായി ലഭിക്കുന്ന വിവരങ്ങൾ ഇതിൽ ഏതെങ്കിലും മന്ദിരങ്ങളുടെ തുടർനിർമ്മാണ ത്തിനു പറ്റിയതാണെങ്കിൽ അതിന്നായി അവയെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ ആ വിവരങ്ങൾ പുതിയൊരു മന്ദിരത്തിൻറെ അടിത്തറ യായി മാറിയേക്കാം. അതിനും പറ്റുന്നില്ലെങ്കിൽ അവ ഉപേക്ഷിക്ക പ്പെടുന്നു. ഇതാണ് അറിവു നേടുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ചുരുക്ക മായ വിവരണം.

മേൽപ്പറഞ്ഞ അന്തഃകരണവൃത്തികൾക്കെല്ലാം ഊർജ്ജം പകരുന്ന അടിസ്ഥാനശക്തി ബോധമാകുന്നു. ശരീരസഹിതമായ അഹം എന്ന ഭാവത്തിനു (അഹംകാരത്തിനു) കാരണവും ഈ ബോധം തന്നെ. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇതു് ആത്മചൈതന്യമായ 'ചിത്' ആകുന്നു. ശരീരത്തിലെ എല്ലാ ജീവപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ഊർജ്ജം പകരുന്ന പഞ്ചപ്രാണനുകൾ ഇതിന്റെ സൃഷ്ടിയത്രേ. വ്യാനൻ എന്ന പ്രാണന്റെ ബലത്താൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന നാഡികളിലൂടെ ഈ ബോധം ശരീരത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗത്തും വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നതും ഈ ബോധം തന്നെ. അതുകൊണ്ടാണു കാണുന്നതും കേൾക്കുന്നതും ചിന്തിക്കുന്നതും അറിയുന്നതും എല്ലാം അന്തര്യാമിയായ ആത്മാവാണെന്നു പറയുന്നത്.

അറിവിനെയും മമതയ്ക്കധീനമാക്കി-
പ്പറയുമിതിൻ പരമാർത്ഥമോർത്തിടാതെ,
പറകിലുമപ്പരതത്ത്വമെന്നപോലീ-
യറിവറിയുന്നവനന്യമാകുവീല. (60)

അറിവും അറിയുന്നവനും ഒന്നാണെന്ന പരമാർഥം ഓർക്കാതെ 'എന്റെ അറിവ്' എന്നു നാം തെറ്റായി പറയുന്നു (അറിവിനെയും മമതയ്ക്കധീനമാക്കിപ്പറയുമിതിൻ പരമാർത്ഥമോർത്തിടാതെ; മമത = എന്റേത് എന്ന ഭാവം). അങ്ങനെ ധരിക്കുകയോ പറയുകയോ ചെയ്താലും ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠഭാവമായ (പരതത്ത്വമായ) ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ നാം അറിവിൽനിന്ന് അന്യരാകുന്നില്ല ("അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ", “അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി”).

എന്റേത് എന്ന ഭാവം അപകൃഷ്ടഭാവം; എല്ലാം ഞാൻതന്നെയാകുന്നു എന്ന ഭാവം ശ്രേഷ്ഠഭാവം. അതാണ് ‘അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി’ എന്ന ഭാവം.

വെളിവിഷയം വിലസുന്നു വേറുവേറാ-
യളവിടുമിന്ദ്രിയമാർന്നു തന്റെ ധർമ്മം;
ജളതയതിങ്ങു ദിഗംബരാദി നാമാ-
വലിയൊടുയർന്നറിവായി മാറിടുന്നു. (61)

അറിവും അറിയുന്നവനും ഒന്നാണെന്നു പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ഈ ത്രിപുടിയിൽ ഒന്നുകൂടി അവശേഷിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ, അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കൾ; അവയും അറിവുതന്നെയാണോ? അതെയെന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നത്.

വെളിയിലുള്ള അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളെ വെളിവിഷയങ്ങൾ എന്നാണ് ഇവിടെ പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവ ഒന്നിനൊന്നു വ്യത്യസ്തമായി (വേറുവേറായി) വിലസുന്നു. എങ്ങനെയാണ് ഈ വേറുവേറായ അവസ്ഥ ഉണ്ടാവുന്നത്? ഇവയുടെ ധർമ്മം അള വിട്ടു വരുന്ന (അളവിടും) ഇന്ദ്രിയത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതുമൂലം (ഇന്ദ്രിയമാർന്നു തന്റെ ധർമ്മം). ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ശരീരത്തിലുള്ള സ്ഥാനത്തെയാണ് അള (പൊത്ത്, പുറ്റ്) കൊണ്ടു വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവ അവിടെത്തന്നെ ഇരിക്കുകയാണെങ്കിൽ വെളിവിഷയങ്ങളെപ്പറ്റി നാം അറിയില്ല. എന്നാൽ അള വിട്ടു വരുന്ന ഇന്ദ്രിയത്തെ വെളിവിഷയങ്ങളുടെ ധർമ്മങ്ങൾ പ്രാപിക്കുമ്പോഴാണു നാം അവയെ അറിയുന്നത്.

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടു നാമറിയുന്നതു ധർമ്മങ്ങളെ മാത്രമാണെന്നും അവയെ ധരിക്കുന്ന ധർമ്മിയെ അല്ലെന്നും ശ്ലോകം 32-ൽ നാം കണ്ടു. അതുകൊണ്ടാണു വെളിവിഷയങ്ങളുടെ ധർമ്മങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നു പ്രത്യേകമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി ഇങ്ങനെ ഭേദഭാവത്തോടുകൂടി വസ്തുക്കളെ അറിയുന്നതു മൂഢത (ജളത). ഇതു ക്രമേണ ദിഗംബരാദി നാമാവലിയോടുകൂടി ഉയർന്ന് അറിവായി മാറിടുന്നു. സത്യത്തെ മറയ്ക്കുന്ന ആവരണമാണല്ലോ മൂഢത; അതു നീങ്ങി സത്യം വെളിപ്പെടുമെന്നു സാരം.

ദിഗംബരൻ എന്നുവച്ചാൽ നഗ്നൻ എന്നാണർഥം. ഒരാൾ നഗ്നനാണ് എന്ന സത്യം നേരിട്ടു പറയാതെ വസ്ത്രം ധരിച്ചിരിക്കുന്നു, പക്ഷേ വസ്ത്രം ദിക്ക് ആണ് എന്നിങ്ങനെ ആവരണത്തോടുകൂടി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ 'ദിഗംബരൻ' എന്ന നാമമാകുന്നു. വിവിധവസ്തുക്കളായി നാം അറിയുന്നതൊക്കെ

ഇപ്രകാരം ആവരണങ്ങളായ നാമങ്ങൾ മാത്രം. ആവരണങ്ങൾ മാറുമ്പോൾ എല്ലാം അറിവുതന്നെയെന്ന സത്യം ബോധ്യമാകും. ‘ദിഗംബരൻ’ എന്നതുപോലുള്ള നാമങ്ങൾ ഇല്ലാതായി അറിവു മാത്രം വെളിപ്പെടും (ദിഗംബരാദി നാമാവലിയൊടുയർന്നറിവായി മാറിടുന്നു).

പരവശനായ് പരതത്ത്വമെന്റേതെന്നോർ-
ക്കരു,തരുതെന്നു കഥിപ്പതൊന്നിനാലേ
വരുമറിവേതുവരാ കഥിപ്പതാലേ
പരമപദം പരിചിന്ത ചെയ്തിടേണം. (62)

അറിവും അറിയുന്നവനും അറിയപ്പെടുന്നതും എല്ലാം ആത്മാവാണെന്നാണ് ഇതുവരെ പറഞ്ഞുവന്നത്. എല്ലാം ഒന്നാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ എന്റെ, നിന്റെ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വേർതിരിവ് അസംബന്ധമാണ്. അതിനാൽ ജളതയിൽപ്പെട്ടു ദുർബ്ബലനായി (പരവശനായി) 'എന്റെ ആത്മാവ്' (പരതത്ത്വമെന്റേത്) എന്നു ചിന്തിക്കരുത് (ഓർക്കരുത്). അങ്ങനെ ചിന്തിക്കാതിരുന്നാൽ അറിവുണ്ടാകും (വരുമറിവ്). അതൊന്നു കൊണ്ടുമാത്രമാണ് അരുതെന്നു പറയുന്നത് (അരുതെന്നു കഥിപ്പതൊന്നിനാലേ). ഇങ്ങനെ വരുന്ന അറിവ് ഏതാണ്? ഏതറിവാണോ വചനങ്ങളിലൂടെ ലഭ്യമാകാത്തത് ആ അറിവ് (ഏതു വരാ കഥിപ്പതാലേ). അത് ഏതറിവാണ്? പരമപദം, അതായതു ആത്മസാക്ഷാത്കാരം. ഇതു നല്ലവണ്ണം ആലോചിച്ചുറപ്പിക്കുക (പരിചിന്ത ചെയ്തിടേണം).

ആത്മജ്ഞാനം വാക്കുകൾ കൊണ്ടോ മേധാശക്തി കൊണ്ടോ കേട്ടുപഠിച്ചതുകൊണ്ടോ ലഭിക്കുന്നതല്ലെന്നു കഠവും (2.23)

മുണ്ഡകവും (3.2.3) ഒരേ സ്വരത്തിൽ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഇതാണ് 'ഏതു വരാ കഥിപ്പതാലേ' എന്നതുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതു്.

അറിവിലിരുന്നപരത്വമാർന്നിടാതീ-
യറിവിനെയിങ്ങറിയുന്നതെന്നിയേ താൻ
പരവശനായറിവീല പണ്ഡിതൻ തൻ
പരമരഹസ്യമിതാരു പാർത്തിടുന്നു! (63)

ആത്മാവു് തന്നിൽനിന്നന്യമാണെന്ന ഭ്രമത്തിനു വശപ്പെടാതെ (അറിവിലിരുന്നു് അപരത്വമാർന്നിടാതെ) ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനായി (അറിവിനെയിങ്ങറിയുന്നതിനായി) പണ്ഡിതൻ പരിശ്രമിക്കുന്നു. ഇതല്ലാതെ (ഇതെന്യേ) നാനാത്വഭ്രമം എന്ന പരവശതയ്ക്കു് അയാൾ അടിപ്പെടുന്നില്ല (പരവശനായ് അറിവീല). പണ്ഡിതന്റെ ഈ യാഥാർത്ഥ്യം (രഹസ്യം) ആരുമറിയുന്നില്ല (ആരു പാർത്തിടുന്നു!).

പണ്ഡിതൻ എല്ലാറ്റിലും സമത്വം കാണുന്നുവെന്നു ഗീത 5.18-ൽ പറയുന്നു. വിദ്യാവിനയസമ്പന്നനായ ബ്രാഹ്മണനിലും പശുവിലും ആനയിലും ശുനകനിലും ശുനകനെ തിന്നുന്നവനിലും പണ്ഡിതൻ സമത്വത്തെ ദർശിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം സമദർശിയായവനാണു യഥാർത്ഥ പണ്ഡിതൻ; അല്ലാതെ വായിച്ചും കേട്ടും അറിഞ്ഞ കുറെ കാര്യങ്ങൾ ഓർമ്മയിൽ ചുമന്നുകൊണ്ടു നടക്കുന്നവനല്ല. പണ്ഡിതന്റെ രഹസ്യമായി ഈ പദ്യത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സത്യം ഇതാണു്.

പ്രതിവിഷയം പ്രതിബന്ധമേറി മേവു-
ന്നിതിനെ നിജസ്മൃതിയേ നിരാകരിക്കൂ;

അതിവിശദസ്മൃതിയാലതീതവിദ്യാ-

നിധി തെളിയുന്നിതിനില്ല നീതിഹാനി. (64)

സ്മൃതി എന്നാൽ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം. മാഞ്ഞു പോകാത്ത അനുഭവങ്ങളാണു സ്മൃതിയെന്നു പതഞ്ജലീ യോഗസൂത്രം (1.11). ആകയാൽ സ്മൃതി വസ്തുനിബദ്ധമായിരിക്കുമെന്നതു സ്വാഭാവികം. ഇപ്രകാരമുള്ള സ്മൃതിയെ തനതുസ്മൃതി അഥവാ നിജസ്മൃതി എന്നു വിളിക്കുന്നു. പണ്ഡിതന്റെ സിദ്ധിയായ സമദർശനത്തെ (ഇതിനെ) നിജസ്മൃതി നിരാകരിക്കുന്നുവെന്ന് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നു. നിജസ്മൃതികൊണ്ടു സമദർശനം നേടാനാവില്ലെന്നു സാരം. മുന്നനുഭവത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ ധർമ്മിയുണ്ടെന്നറിയുക സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു ശ്ലോകം 31-ൽ പറഞ്ഞിട്ടു ള്ളതും ഇവിടെ ഓർക്കാം. വിഷയങ്ങളെ നാം വേറെവേറെയായി കാണുമ്പോൾ, അനുഭവിക്കുമ്പോൾ അതു സമദർശനത്തിനു പ്രതിബന്ധമുണ്ടാക്കുന്നു. ഇതാണു പ്രതിവിഷയം പ്രതിബന്ധമേറി മേവുന്നു എന്നു ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിന്റെ താത്പര്യം. വ്യത്യസ്ത നാമങ്ങളും രൂപങ്ങളുമായി അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളെ വേറെവേറെയായിത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ സത്യത്തെ അറിയുന്നില്ലെന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് (1.4.7).

വസ്തുനിബദ്ധമായിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതു തനതു സ്മൃതിയുടെ, അതായതു നിജസ്മൃതിയുടെ, സ്വഭാവമാണെന്നു നാം കണ്ടു. അതുതന്നെയാണതിന്റെ ദോഷവും. ഈ ദോഷത്തെ കളഞ്ഞു നിർമ്മലമാക്കിയ സ്മൃതിയാണു വിശദസ്മൃതി (വിശദം = നിർമ്മലം). അതിവിശദസ്മൃതിയെന്നാൽ വസ്തുബോധം അശേഷ മില്ലാത്ത അനുഭവജ്ഞാനം എന്നർഥം. അതാണ് ആത്മജ്ഞാനം. അതൊരാന്തരികാനുഭൂതിയാണ്. പതഞ്ജലി മഹർഷിയുടെ 'സമാധി'യും ഇതുതന്നെ (യോഗസൂത്രം 3.3). വസ്തുക്കൾ രൂപശൂന്യ

മെന്നപോലെ അവയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാത്രം പ്രകാശിപ്പിച്ചു നൽകുന്ന അനുഭവമാണു സമാധിയെന്നു മഹർഷി പഠിപ്പിക്കുന്നു. അതിനാൽ അതിവിശദസ്മൃതിയാൽ, രൂപാതീതമായ അറിവു തെളിയുന്നു; എല്ലാ അറിവുകളുടെയും ഉറവിടമായതിനാൽ ഇതിനെ അതീതവിദ്യാനിധി എന്നു വിളിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ അതീതവിദ്യാനിധി തെളിയും എന്നതിൽ നേരുകേടില്ല (നീതിഹാനിയില്ല; നീതി = നേര്) എന്നു ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

ഈ അതീതവിദ്യാനിധിയെ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് (6.1.2) വളരെ രസകരമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതു പതിനാറാം പദ്യത്തിന്റെ വായനയിൽ നാം കണ്ടതാണ്.

രണ്ടു തരത്തിലുള്ള വിദ്യകളുണ്ടെന്നു മുണ്ഡകോപനിഷത്തു (1.1.4 & 1.1.5) പറയുന്നതും നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു (പദ്യം 15).

ഒരുകുറി നാമറിയാത്തതൊന്നുമിങ്ങി-
ല്ലുരുമറവാലറിവീലുണർന്നിതെല്ലാം
അറിവവരില്ലതിരറ്റതാകയാലീ-
യരുമയെയാരറിയുന്നഹോ വിചിത്രം! (65)

അതിവിശദസ്മൃതിയാൽ അതീതവിദ്യാനിധി തെളിയും എന്നു നാം മുകളിൽ കണ്ടു. എല്ലാ അറിവുകളുടെയും ഉറവിടമായ അതു ജിജ്ഞാസുക്കൾക്കെല്ലാം ഏറ്റവും പ്രിയങ്കരമാകുന്നു (അരുമയാകുന്നു). അനന്തമായ അറിവുകൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതിനാൽ, ഈ അരുമ അതിരറ്റതാണ്; അതുകൊണ്ട് ഇതിനെ ആരും അറിയുന്നില്ല (അറിവവരില്ലതിരറ്റതാകയാൽ). ഇന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടു നേടാവുന്ന അറിവുകൾക്കു പരിമിതികളുണ്ട്. അതിനാൽ, അറിയാൻ

ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ആശ്രയിക്കുന്നവർക്കു് ഈ അരുമ ലഭ്യമല്ല എന്നതു സ്വാഭാവികം.

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ശരീരത്തിന്റെ ഭാഗമാണല്ലോ. അതായതു്, അരുമ ലഭ്യമാകാൻ, എന്നുവച്ചാൽ, എല്ലാം നിഷ്കൃഷ്ടമായി അറിയാൻ, ശരീരം (ഉരു) തന്നെയാണു തടസ്സം. അതുകൊണ്ടാണു് 'ഉരുമറവാ ലറിവീലുണർന്നിതെല്ലാം' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. ഒന്നാലോചിച്ചാൽ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നമുക്കു് അറിയാൻ കഴിയാത്തതായി ഒന്നുമില്ല (ഒരുകുറി നാമറിയാത്തതൊന്നുമിങ്ങില്ല); എല്ലാം നമുക്കറിയാവുന്നതേയുള്ളു. പക്ഷേ, ഭൗതികരൂപത്തിന്റെ മറ മൂലം (ഉരുമറവാൽ) അവയെ ഒന്നും സത്യമായ അവസ്ഥയിൽ നാം മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല (അറിവീലുണർന്നിതെല്ലാം). സത്യമായ അവസ്ഥ മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ അതീതവിദ്യാനിധി തെളിയണം. യഥാർത്ഥത്തിൽ അറിയേണ്ടതെന്തോ അതിനെ, അരുമയായ അതീതവിദ്യാനിധിയെ, ആരും അറിയുന്നില്ല എന്നതു് അത്യന്തം ആശ്ചര്യകരം (വിചിത്രം) തന്നെ.

ഇര മുതലായവയെന്നുമിപ്രകാരം
വരുമിനിയും വരവറ്റു നില്പതേകം;
അറിവതു, നാമതുതന്നെ, മറ്റുമെല്ലാ-
വരുമതുതൻ വടിവാർന്നു നിന്നിടുന്നു. (66)

'ഇര' എന്നാൽ 'ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ഇര', അതായതു് അറിയപ്പെടുന്നവ, എന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണു്. 'ഇര മുതലായവ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും അവയെ അറിയുന്നവരും അവയിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന വസ്തുനിബദ്ധമായ അറിവും എന്നർഥം. ഇവയൊക്കെ അതുപോലെതന്നെ എന്നും മാറിമാറി വന്നുകൊണ്ടും പൊയ്ക്കൊണ്ടുമിരിക്കും. എന്നാൽ വരവോ പോക്കോ ഇല്ലാത്ത

ഒന്നുണ്ടു്; അതു വസ്തുനിബദ്ധമല്ലാത്ത ശുദ്ധമായ അറിവും അതീത വിദ്യാനിധിയുമായ ആത്മാവാകുന്നു (അറിവു് അതു്). ആദിമഹസ്സാണതു്; ഉദിക്കുകയോ പൊലിയുകയോ ചെയ്യാത്ത വിളക്കു് (4, 5 ശ്ലോകങ്ങൾ നോക്കുക). നമ്മളും മറ്റുള്ളവരുമെല്ലാം അതേ ആത്മാവു തന്നെ (നാമതുതന്നെ). എല്ലാവരും ആത്മാവു രൂപമാർന്നു നിൽക്കുന്നതാണു് (അതുതൻ വടിവാർന്നു നിന്നിടുന്നു); കടലിലെ തിര പോലെ വെറും രൂപങ്ങൾ മാത്രം (പദ്യം 56 നോക്കുക).

ഗണനയിൽ നിന്നു കവിഞ്ഞതൊന്നു സാധാ-
രണമിവ രണ്ടുമൊഴിഞ്ഞൊരന്യരൂപം
നിനവിലുമില്ലിതു നിദ്രയിങ്കലും മേ-
ലിനനഗരത്തിലുമെങ്ങുമില്ല നൂനം. (67)

കണക്കുകൂട്ടിയോ വിചാരം ചെയ്തോ അറിയുന്നതിനാണു ഗണന എന്നു പറയുന്നതു്. ഇപ്രകാരം ഗണന ചെയ്തു് അറിയാൻ കഴിയാത്ത വസ്തുവിനെ ഗണനയിൽനിന്നു കവിഞ്ഞതു് എന്നു പറയാം. അങ്ങനെ ഒന്നേ നമുക്കറിവുള്ളൂ, ആത്മാവു്. അനന്തമായ ആദിമഹസ്സും അതീത വിദ്യാനിധിയുമാണു് ആത്മാവെന്നു നാം ഇതിനോടകം മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളതാണു്. ആത്മാവാകുന്ന മഹാ സമുദ്രത്തിലെ തിരകളാണു നാമറിയുന്ന ഭൗതികവസ്തുക്കളെല്ലാമെന്നും നാം മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. അവയെ നമുക്കു ഗണന വഴി അറിയാൻ കഴിയും; ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഗോചരമാണവ. ഇങ്ങനെ പരിമിതസ്വഭാവമുള്ള വസ്തുക്കളെ സാധാരണ വസ്തുക്കളായി ഇവിടെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഗണനയിൽനിന്നു കവിഞ്ഞതും സാധാരണമായതും വ്യത്യസ്തമായിട്ടല്ല സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു്. എല്ലാ പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളിലും ഇവ രണ്ടും ചേർന്നു നിൽക്കുന്നു, യഥാക്രമം ക്ഷേത്രജ്ഞനായും

ക്ഷേത്രമായും. ഇതു നാം 28, 36, 41 പദ്യങ്ങൾ വായിച്ചപ്പോൾ കണ്ടതാണ്. ഇവ രണ്ടുമൊഴിഞ്ഞ, രണ്ടും ഇല്ലാത്തതായ, വേറൊരു രൂപം എവിടെയുമില്ല എന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം. ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നീ മൂന്നു ബോധതലങ്ങളിലും ഇവ രണ്ടും ചേർന്നതല്ലാത്ത രൂപങ്ങളൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നു ഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നു. സ്ഥാവരജംഗമങ്ങളായി ഇവിടെ എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അവയെല്ലാം ക്ഷേത്രവും ക്ഷേത്രജ്ഞനും ചേർന്നുണ്ടായതാണെന്നു ഗീത 13.26-ൽ പറയുന്നത് ഇവിടെ ഓർക്കാം.

ഇനൻ സൂര്യനാകുന്നു. ശ്ലോകത്തിലെ ഇനനഗരം അതിനാൽ പകലിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു; പകൽ ജാഗ്രത്തിനെയും. അതുപോലെ നിദ്ര സുഷുപ്താവസ്ഥയെയും നിനവു സ്വപ്നാവസ്ഥയെയും ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു. ‘നിനവു’ വിചാരം ചെയ്യലാണ്. വിചാരം ചെയ്യുമ്പോൾ ജാഗ്രത്തായ ഇന്ദ്രിയപ്രവർത്തനങ്ങൾ നടക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, അപ്പോൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നിദ്രയിലെന്നപോലെ പൂർണ്ണമായി പിൻവാങ്ങിയിട്ടുമില്ല. സ്വപ്നാവസ്ഥയും ഇതുപോലെതന്നെ. അതുകൊണ്ടാണു നിനവു സ്വപ്നാവസ്ഥയെ കുറിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞത്.

ചോദ്യം:- 'ഇനനഗരം' എന്നതിനു ദേവലോകം, പരലോകം എന്നും മറ്റും ചിലർ അർത്ഥം പറയുന്നുണ്ട്.

ഉത്തരം:- തത്ത്വവിചാരം ചെയ്യുന്ന ഒരു കൃതിയുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ കേവലം കവിസങ്കൽപ്പങ്ങളായ ദേവലോകവും പരലോകവുമെല്ലാം ഇറക്കുമതി ചെയ്യുന്നതു കടുത്ത കൈയാണ്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയും അതിന് ആധാരമായ ആദിമഹസ്സിനെപ്പറ്റിയുമാണ് ഈ കൃതിയിൽ വിചാരം ചെയ്യുന്നത്. പ്രപഞ്ചം ആദിമഹസ്സിന്റെ ശരീരമാണെന്ന് ആദ്യം തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് (പദ്യം 2). അതുതന്നെ പദ്യം 66-ൽ ആവർത്തിക്കുന്നു. അതായത്,

ഈ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന് അതീതമായുള്ളതു് ആത്മാവു മാത്രം. വേറെ ലോകങ്ങളൊന്നുമില്ല. ആളുകൾ ഇഹം, പരം എന്നൊക്കെ പറയുന്നതു് ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു കഠം 4.10-ൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ടു്.

അരവവടാകൃതിപോലഹന്ത രണ്ടാ-
യറിവിലുമംഗിയിലും കടക്കയാലേ
ഒരു കുറിയാര്യയിതിങ്ങനാര്യയാകു-
ന്നൊരുകുറിയെന്നുണരേണമൂഹശാലി. (68)

ഗണനയിൽനിന്നു കവിഞ്ഞതിലും സാധാരണമായതിലും ഞാൻ എന്ന ബോധം (അഹന്ത) എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നു് ഈ പദ്യത്തിൽ വിവരിക്കുന്നു. ഗണനയിൽനിന്നു കവിഞ്ഞതു് ആത്മചൈതന്യമായ അറിവാകുന്നു. അംഗി 'സാധാരണമായ' ശരീരമാണു്. അഹന്ത രണ്ടായി പിരിഞ്ഞു് ഇവ രണ്ടിലും കടന്നിരിക്കുന്നു എന്നാണു് ഇവിടത്തെ താത്പര്യം. ഞാൻ എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു നാം സാധാരണമായി നമ്മുടെ ശരീരത്തെയാണു് അർഥമാക്കുന്നതു്. പക്ഷേ വിജ്ഞന്മാർ 'ഞാൻ ആത്മാവാകുന്നു' എന്ന സത്യം തന്നെ കാണുന്നു. അതിനാൽ വിജ്ഞന്മാരുടേതു ശ്രേഷ്ഠമായ (ആര്യ) അഹന്തയും മറ്റുള്ളവരുടേതു് അതിനു വിപരീതവും (അനാര്യ) ആകുന്നു. കയറിനെ കയറായും പാമ്പായും (അല്ലെങ്കിൽ പാമ്പിനെ പാമ്പായും കയറായും) കാണിക്കുന്ന ഇരട്ട പ്രവർത്തനമാണു് (അരവ വടാകൃതി) അഹന്ത ഇവിടെ നടത്തുന്നതു്. ആത്മാവിനെ ആത്മാവായും ശരീരമായും അതു കാണുന്നു. യഥാക്രമം ആര്യയും അനാര്യയുമായ ഈ വിഭജനം, ചിന്തിക്കുന്നവർ മനസ്സിലാക്കണം (ഉണരേണമൂഹശാലി).

ശ്രുതിമുതലാം തുരഗം തൊടുത്തൊരാത്മ-
പ്രതിമയെഴും കരണപ്രവീണനാളും
രതിരഥമേറിയഹന്ത രമ്യരൂപം
പ്രതി പുറമേ പെരുമാറിടുന്നജസ്രം. (69)

അനാര്യയായ അഹന്ത ശരീരനിബദ്ധമാണെന്നു പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞല്ലോ. ശരീരത്തെ രമിയ്ക്കലിനുള്ള ഉപാധിയായി അതെങ്ങനെ മാറ്റിയിരിക്കുന്നു എന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ശരീരത്തെ ഒരു രതിരഥമായി സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. രതി രമിയ്ക്കൽ തന്നെ. രതിരഥമെന്നാൽ രമിയ്ക്കലിനുള്ള വാഹനമെന്നർഥം. ഈ രഥത്തിലേറിയാണ് അഹന്ത തനിക്കു സുഖം നൽകുന്ന ഓരോരോ രൂപങ്ങളിൽ (രമ്യരൂപം പ്രതി) ബാഹ്യവൃത്തികളിൽ (പുറമേ) സദാ ഏർപ്പെട്ടു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് (പെരുമാറിടുന്നജസ്രം; അജസ്രം = സദാ).

കാതു തുടങ്ങിയ (ശ്രുതി മുതലാം) പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളാണ് ഈ രഥത്തിൽ പൂട്ടിയ (തൊടുത്ത) കുതിരകൾ (തുരഗങ്ങൾ). ഇതിനെ നയിക്കുന്നതു (ആളുന്നതു) ബുദ്ധിയത്രേ (കരണപ്രവീണൻ). ആത്മാവ് ഒരു പ്രതിമയായി ഇതിൽ വർത്തിക്കുന്നു (ആത്മപ്രതിമയെഴുന്നു); ഒരു കർമ്മവും ചെയ്യാതെ സാക്ഷിയായി മാത്രം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്നു വിവക്ഷ.

ഇതിനോടു സാമ്യമുള്ള ഒരു രഥകൽപ്പന കഠോപനിഷത് 3.3-ലും 3.4-ലുമായി കാണാം. ആത്മാവിനെ രഥസഞ്ചാരിയായും ശരീരത്തെ രഥമായും ബുദ്ധിയെ സാരഥിയായും മനസ്സിനെ കടിഞ്ഞാണായും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ കുതിരകളായും അവിടെ സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഒരുരതിതന്നെയഹന്തയിന്ദ്രിയാന്തഃ-
കരണകളേബരമെന്നിതൊക്കെയായി
വിരിയുമിതിന്നു വിരാമമെങ്ങു, വേറാ-
മറിവവനെന്നറിവോളമോർത്തിടേണം. (70)

ആത്മാവു സച്ചിദാനന്ദമാണല്ലോ. ഇതിലെ ആനന്ദത്തിന്റെ അനാര്യഭാഗമാകുന്നു 'രതി'. അതു് അഹന്ത, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണങ്ങൾ, ശരീരം (കളേബരം) എന്നിതൊക്കെയായി വിരിയുന്നു എന്നു് ഇവിടെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവയിലെല്ലാം കൂടിയാണു രതി വിരിയുന്നതു്. ഇവയുടെ കൂട്ടായ്മയിലാണു് രതിയനുഭവമുണ്ടാകുന്നതെന്നു സാരം. ലോകം രതിയിൽ അധിഷ്ഠിത മായതിനാൽ ഈ പ്രക്രിയ അവിരാമം തുടരുന്നു. എന്നാൽ ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം വെറും ഉപാധികൾ മാത്രമാണു്. യഥാർത്ഥത്തിൽ രതി അനുഭവവേദ്യമാകുന്നതു് ആനന്ദത്തിന്റെ ആര്യഭാഗം കൊണ്ടാണു്. അറിവിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ള ആര്യഭാഗമാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നൽകുന്ന ശബ്ദ-സ്പർശ-രൂപ-രസ-ഗന്ധങ്ങളെ രതിയനുഭ വമായി തിരിച്ചറിയുന്നതു്. അറിയുന്നവൻ വേറെയാണെന്നുള്ള (വേറാം അറിവവൻ എന്നുള്ള) ഈ സത്യം ബോധ്യമാകും വരെ അതിനെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കേണ്ടതാണു് (ഓർത്തിടേണം). കാരണം, ശ്രേഷ്ഠമായതു ശരീരസംബന്ധിയല്ല എന്നറിയുന്നതു ശരീരാനുസാരി യാകുക എന്ന അധഃപതനത്തിൽനിന്നു നമ്മെ പിന്തിരിപ്പിക്കും. മാത്രമല്ല, ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ശുദ്ധമായ ആനന്ദത്തിന്റെ വഴിയി ലേക്കു നമ്മെ അതു നയിക്കുകയും ചെയ്യും.

ഇത്തരുണത്തിൽ ക്ഷേത്രം, ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്നിവയെപ്പറ്റി ഇരുപത്തെട്ടാം പദ്യത്തിന്റെ വായനയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള കാര്യങ്ങൾ ഒരിക്കൽക്കൂടി ഓർക്കുക

സവനമൊഴിഞ്ഞു സമത്വമാർന്നു നില്പീ-
ലവനിയിലാരു,മനാദിലീലയത്രേ;
അവിരളമാകുമിതാകവേയറിഞ്ഞാ-
ലവനതിരറ്റ സുഖം ഭവിച്ചിടുന്നു. (71)

'സവന'മെന്നാൽ യാഗം, പ്രസവം എന്നൊക്കെയാണർഥം. ആയതിനാൽ അതു കർമ്മത്തെയും ജന്മത്തെയും കുറിക്കുന്നു. രണ്ടർഥവും ഇവിടെ യോജിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്. 'സമത്വം' ദ്വന്ദ്വാനുഭവങ്ങളിൽനിന്നുള്ള മുക്തിയാകുന്നു. അതായതു് ശീതോഷ്ണ, സുഖദുഃഖാദിദ്വന്ദ്വങ്ങളെ സമഭാവത്തോടെ നേരിടാനുള്ള സിദ്ധി. ഈ സിദ്ധിയുള്ളവൻ ജന്മത്തെ അതിജീവിക്കുന്നുവെന്നും ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നും ഗീത 5.19-ൽ പറയുന്നു. ബ്രഹ്മം നിർദ്ദോഷവും സമവുമാണെന്നും അതിൽ പറയുന്നു. ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ആരെ മഥിക്കുന്നില്ലയോ അവൻ അമൃതത്വത്തിനു യോഗ്യനാണെന്നു ഗീത 2.15-ലും കാണാം. രാഗമോ ദ്വേഷമോ തീണ്ടാത്തവർക്കു കർമ്മം അവശ്യമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ സമത്വമാർന്നവർ ജന്മകർമ്മങ്ങൾ (സവനം) ഒഴിഞ്ഞവരാണെന്നുവരുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ളവർ ഈ ഭൂമിയിൽ വളരെവളരെ അപൂർവ്വമത്രേ. അതുകൊണ്ടാണ് സവനമൊഴിഞ്ഞു സമത്വമാർന്ന് ആരും നിൽപ്പില്ലെന്നു ഗുരു നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.

സമമായ ബ്രഹ്മം അസമമായി, വിഷമമായി, മാറിയാടുന്നത് അനാദിയായ ഒരു ലീലയാണെന്നത്രേ ഗുരുവിന്റെ അഭിപ്രായം. ഇടതടവില്ലാതെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന (അവിരളമാകും) ഈ ലീലയെ ആരാണോ മുഴുവനായി മനസ്സിലാക്കുന്നത്, അയാൾക്ക് അളവറ്റ സുഖം ലഭിക്കുന്നു. കാരണം, എല്ലാം ലീലയാണെന്നു മനസ്സിലാകുന്നതോടെ അയാൾ അതിനാൽ മഥിക്കപ്പെടാതെ സ്വയം കാക്കുന്നു.

ക്രിയയൊരുകൂറിതവിദ്യ കേവലം ചി-
ന്മയി മറുകൂറിതു വിദ്യ മായയാലേ
നിയതമിതിങ്ങനെ നില്ക്കിലും പിരിഞ്ഞ-
ദ്വയപരഭാവന തുര്യമേകിടുന്നു. (72)

പലതായി പ്രകടമാകുന്നതിനുള്ള ആത്മാവിന്റെ ശക്തിയാണു മായ അഥവാ പ്രകൃതി. ഈ ശക്തിയെ അവലംബിച്ചു നാമങ്ങളും രൂപങ്ങളുമായി ആത്മാവു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. "എന്റെ പ്രകൃതിയെ അവലംബിച്ചു ഞാൻ വീണ്ടും വീണ്ടും സൃഷ്ടിചെയ്യുന്നു. ഈ പ്രകൃതിസംബന്ധം മൂലം ഭൂതസഞ്ചയം അവശങ്ങളായിരിക്കുന്നു", ഗീത 9.8. പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നതു് ആത്മാവാകയാൽ പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്ന രൂപങ്ങൾക്കതീതമായി ആത്മാവുണ്ടെന്നു വ്യക്തം. അതായതു്, കാണുന്നതു രൂപങ്ങളാണെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ അവ ആത്മാവു തന്നെ. ഈ സത്യം അറിയുന്നതു വിദ്യ. രൂപങ്ങൾ മാത്രം അറിയുന്നതു് അവിദ്യ.

രൂപങ്ങളായി നിലനിൽക്കുകയും അറിയുകയും അറിയിക്കുകയും ആനന്ദിക്കുകയുമൊക്കെ ചെയ്യണമെങ്കിൽ കർമ്മങ്ങൾ കൂടിയേ കഴിയൂ. അതിനാൽ കർമ്മങ്ങൾ (ക്രിയകൾ) അവിദ്യയുടെ അടയാളമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. 'ക്രിയയൊരു കൂറിതവിദ്യ' എന്നതിന്റെ അർഥം ഇതാണു്. എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും പ്രകൃതിയുടെ അംശമായ രൂപത്തോടൊപ്പം ആത്മാവിന്റെ ചൈതന്യാംശവും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നു മേൽ കൊടുത്ത വിവരണത്തിൽനിന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. ഈ അംശം 'ചിത്' ആകുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു്, മറുകൂറു ചിന്മയി എന്ന വിദ്യയാണെന്നു ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. മായാശക്തി മൂലം (മായയാലേ) ഭൂതങ്ങളിൽ ഈ രണ്ടുകൂറുകളും വ്യത്യസ്തമാണെന്ന പ്രതീതിയോടെയാണു നിൽക്കുന്നതെങ്കിലും

(പിരിഞ്ഞു നിൽക്കിലും) ആ പ്രതീതിയ്ക്കപ്പുറമുള്ള ഏകത്വത്തെ (അദ്വയത്തെ) ഭാവന ചെയ്താൽ നാലാമത്തെ ബോധതലത്തിൽ (തുരീയത്തിൽ) എത്താൻ കഴിയും. രൂപങ്ങൾക്കതീതമായ ശുദ്ധ ബോധമാണതു്; നിത്യാനന്ദത്തിന്റെ അവസ്ഥയാണതു്.

ഒരു പൊരുളിങ്കലനേകമുണ്ട,നേകം
പൊരുളിലൊരർഥവുമെന്ന ബുദ്ധിയാലേ
അറിവിലടങ്ങുമഭേദമായിതെല്ലാ-
വരുമറിവീലതിഗോപനീയമാകും. (73)

സത് ആയതെന്തോ അതു പൊരുൾ. ഒന്നു് എതിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നുവോ അതു് ആ ഒന്നിന്റെ അർഥം. 'ഒരു പൊരുളിങ്കലനേകമുണ്ട,നേകം പൊരുളിലൊരർഥവും' എന്നതിന്റെ അർഥം 'ഒരു പൊരുളിങ്കലനേകം അർഥവും അനേകം പൊരുളിൽ ഒരർഥവും ഉണ്ടു്' എന്നാകുന്നു. അതായതു്, ഒന്നു് അനേകത്തിലൂടെയും അനേകം ഒന്നിലൂടെയും വെളിപ്പെടുന്നുവെന്നു്.

ഏകമായ ആത്മാവു പല രൂപങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു എന്നു മുൻപദ്യത്തിൽ നാം കണ്ടു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഓരോ രൂപത്തിലൂടെയും ആത്മാവു സ്വയം വെളിപ്പെടുന്നു. ആത്മാവു പൊരുളും രൂപങ്ങളൊക്കെ അതിന്റെ അർഥവും ആകുന്നു. മറിച്ചു്, ഓരോ രൂപത്തിലും ആത്മാംശമുണ്ടു്; അതിനാൽ അവയെല്ലാം പൊരുളുകളാകുന്നു. ഏകമായ ആത്മാവിലൂടെയാണു് അവയെല്ലാം വെളിപ്പെടുന്നതു്; അതായതു് ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെയാണു് ഈ പൊരുളുകളെല്ലാം അറിയപ്പെടുന്നതു്. ഈ പൊരുളുകളുടെയെല്ലാം അർഥം ഏകമായ ആത്മാവാണെന്നു സാരം.

ഈ ബുദ്ധികൊണ്ടേ താനും അറിവും ഒന്നാണെന്ന അഭേദ ഭാവം ഉണ്ടാവുകയുള്ളു (അറിവിലടങ്ങുമഭേദമായി). അത്യന്തം മൂല്യവത്തായ ഈ സത്യം എല്ലാവർക്കും അറിയില്ല (എല്ലാവരു മറിവീല); അതു് അതീവ രഹസ്യമാണു് (അതിഗോപനീയമാകും).

അടുത്ത പദ്യത്തിൽ ഇതു കൂടുതൽ വിശദമാക്കിയിരിക്കുന്നു.

പൊടിയൊരു ഭൂവിലസംഖ്യമപ്പൊടിക്കുൾ-
പ്പെടുമൊരുഭൂവിതിനില്ല ഭിന്നഭാവം;
ജഡമമരുന്നതുപോലെ ചിത്തിലും ചി-
ത്തുടലിലുമിങ്ങിതിനാലിതോർക്കിലേകം. (74)

ആത്മാവു രൂപങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നു എന്നു നാം കണ്ടു. ആത്മാവിനെ ഈ രൂപങ്ങളിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി യെടുക്കാൻ കഴിയുമോ? ഇല്ല. കാരണം, ചിത് ആയ ആത്മാവു ജഡമായ രൂപങ്ങളുടെ ഓരോ അണുവിലും വ്യാപിച്ചു് അതിനെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണു നിൽക്കുന്നതു്. "ഞാൻ എല്ലാറ്റിലും വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു", ഗീത 9.4. ഇതു് ഒരു ഉദാഹരണത്തിലൂടെ ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഭൂമിയിൽ അസംഖ്യം സൂക്ഷ്മകണങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു (പൊടിയൊരു ഭൂവിലസംഖ്യം). എന്നുമാത്രമല്ല, ഭൂമിയുടെ ഉള്ളടക്കംതന്നെ ഈ സൂക്ഷ്മ കണങ്ങളാണു് (പൊടി ക്കുൾപ്പെടും ഭൂമി). പരസ്പരം അന്യമായ ഭാവം അവയ്ക്കില്ല. അതുപോലെതന്നെയാണു ജഡവും ചിത്തും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും. ഇതു ചിന്തിച്ചാൽ ഇവിടെ ആകെ ഒരു സത്യമേ ഉള്ളുവെന്നു മനസ്സിലാകും (ഇങ്ങിതിനാലിതോർക്കിലേകം)

പ്രകൃതിജലം തനു ഫേനമാഴിയാത്മാ-
വഹമഹമെന്നലയുന്നതൂർമ്മിജാലം
അകമലരാർന്നറിവൊക്കെ മുത്തുതാൻ, താൻ
നുകരുവതാമമൃതായതിങ്ങു നൂനം. (75)

ജഡവും ചിത്തും തമ്മിലുള്ള അഭേദം ചില ബിംബങ്ങളിലൂടെ ഒന്നുകൂടി വിശദമാക്കുകയാണിവിടെ. ചിത് ആയ ആത്മാവിനെ ആഴിയായും ജഡമായ പ്രകൃതിയെ ജലമായും സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ശരീരങ്ങൾ (തനു) ആ ജലത്തിലുണ്ടാകുന്ന കുമിളകളത്രേ (ഫേനം). അഹം അഹം എന്നറിയുന്നതൊക്കെ തരങ്ഗാവലികളാണെന്നും (ഊർമ്മിജാലം) പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മനസ്സിൽ (അകമലരിൽ) ഉളവാകുന്ന അറിവുകൾ ഈ ആഴിയിലെ ആഴങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന മുത്തുകളാണെന്നു കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. നാം നുകരുന്ന അമൃതു് ഉള്ളിൽ തെളിയുന്ന അറിവായ ഈ മുത്തുകളാകുന്നു എന്നാണു് ഗുരുവിന്റെ മതം (താൻ നുകരുവതാമമൃതായതിങ്ങു നൂനം). അറിവിലൂടെയേ അമൃതത്വം ലഭ്യമാകൂ എന്നു സാരം.

മണലളവറ്റു ചൊരിഞ്ഞ വാപിയിന്മേ-
ലണിയണിയായല വീശിടുന്നവണ്ണം
അനൃതപരമ്പര വീശിയന്തരാത്മാ-
വിനെയകമേ ബഹുരൂപമാക്കിടുന്നു. (76)

വലിയ കുളത്തിനാണു വാപി എന്നു പറയുന്നതു്. അതിൽ വളരെയധികം (അളവറ്റു) മണൽ ഇട്ടാൽ (ചൊരിഞ്ഞാൽ) എന്തു സംഭവിക്കും? അതിന്റെ ആഴം കുറയും. ആഴം കുറവായതിനാൽ അതിൽ ഒന്നിനു പിറകേ ഒന്നായി (അണിയണിയായ്) പല രൂപത്തിലുള്ള ഓളങ്ങൾ (അലകൾ) വീശിക്കൊണ്ടേയിരിക്കും;

എന്നുതന്നെയല്ല, അതിലെ ജലം മുഴുവൻ കേവലം ഓളങ്ങൾ മാത്രമായി മാറുന്നു. അതായതു്, ആഴക്കുറവു മൂലം ജലഘനമായ വാപിയെ വെറും ഓളങ്ങൾ മാത്രമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു.

ആഴക്കുറവു് അജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രതീകമാകുന്നു. ജലഘനമായ വാപിയിൽ മണലളവറ്റു ചൊരിഞ്ഞു് ആഴക്കുറവു സൃഷ്ടിക്കുന്നതു പോലെ പ്രകൃതിയിൽനിന്നു ബാഹ്യരൂപങ്ങളുടെ പരമ്പര അനുസ്യൂതം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമൂലം (അന്യതപരമ്പര വീശി) ജ്ഞാനഘനമായ ആത്മാവിനെ (അന്തരാത്മാവിനെ) മനസ്സിൽ (അകമേ) അനേകങ്ങളായ രൂപങ്ങളെന്നു് അജ്ഞാനികൾ കൽപ്പിക്കുന്നു (ബഹുരൂപമാക്കിടുന്നു). രൂപങ്ങൾക്കപ്പുറം മറ്റൊരു സത്യമില്ലെന്നു ധരിക്കുന്നു എന്നു താൽപര്യം.

'ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതിനുപരി മറ്റൊന്നുണ്ടെന്ന സത്യം അശ്രദ്ധരും വിത്തമോഹികളുമായ മൂഢന്മാർക്കു തെളിഞ്ഞുകിട്ടില്ല. ഈ ലോകം തന്നെയാണു സത്യം, ഇതിനപ്പുറം മറ്റൊന്നുമില്ല എന്നു കരുതുന്ന ഇവർ തുടരെത്തുടരെ മൃത്യുവിനു കീഴ്പ്പെടുന്നു' ഇങ്ങനെയാണു് ഇതിനെപ്പറ്റി കഠോപനിഷത് പറയുന്നതു് (2.6).

പരമൊരു വിണ്ണു, പരന്ന ശക്തി കാറ്റാ-
മറിവനലൻ, ജലമക്ഷ,മിന്ദ്രിയാർത്ഥം
ധരണി, യിതിങ്ങനെയഞ്ചു തത്ത്വമായ് നി-
ന്നെരിയുമിതിന്റെ രഹസ്യമേകമാകും. (77)

നാം രൂപങ്ങളായി കാണുന്നതിനൊക്കെ അതീതമായി ഒരു പരമതത്ത്വമുണ്ടെന്നു കഴിഞ്ഞ ശ്ലോകത്തിൽ കണ്ടു. ആ തത്ത്വത്തിൽനിന്നു നാമരൂപങ്ങൾ എങ്ങനെ പ്രതീതമായിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതാണു് ഇവിടെ വിവരിക്കുന്നതു്.

സത്-ചിത്-ആനന്ദം ആണല്ലോ ആത്മാവ്. ഇതാണു രൂപനിർമ്മിതിക്കു് അടിസ്ഥാനമായ പഞ്ചഭൂതങ്ങളായി പ്രകടിതമായി രിക്കുന്നതു്. ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, ഭൂമി എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിലനിൽപ്പിന്റെ പ്രാഥമികഘടകം ആകാശവും വായുവും ആകുന്നു. 'സത്' ആണു ഇവ രണ്ടുമായി മാറിയി രിക്കുന്നതു്. വസ്തുക്കൾക്കു നിലനിൽക്കാൻ ഇടമാണല്ലോ ആദ്യം വേണ്ടതു്. അതിനാൽ ഏറ്റവും ശ്രേഷ്ഠമായതും ആദ്യമുണ്ടായതും (പരമായതു) ആകാശം തന്നെ. വായു അതിൽ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു (പരന്ന ശക്തി കാറ്റ്).

'ചിത്' എന്നതു ബോധം അഥവാ അറിവാകുന്നു. അതാണു് അഗ്നിയായി മാറിയിരിക്കുന്നതു്. അഗ്നി അറിവിന്റെ പ്രതീകമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു.

അനുഭവിക്കാനുള്ളതാണു് ആനന്ദം. അതിനാൽ, അനുഭവ ത്തിനുള്ള ഉപാധികളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഇന്ദ്രിയാർഥങ്ങളുമായി അതു മാറിയിരിക്കുന്നു. ശരീരവും അതോടൊപ്പം ഇന്ദ്രിയങ്ങളും നിലനിൽക്കണമെങ്കിൽ ജലം അത്യന്താപേക്ഷിതമാണു്. അതിനാൽ, പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ ജലമാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതു്. ശബ്ദ-സ്പർശ-രൂപ-രസ-ഗന്ധങ്ങളായ എല്ലാ ഇന്ദ്രി യാർത്ഥങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഭൂതം ഭൂമിയാകുന്നു. ഇതാണു് ഇന്ദ്രിയാർത്ഥം ധരണി എന്നതിന്റെ പ്രസക്തി.

ഇങ്ങനെ അഞ്ചു വ്യത്യസ്ത അസ്തിത്വങ്ങളായി പ്രകടമായി നിൽക്കുന്ന (അഞ്ചു തത്ത്വമായി നിന്നെരിയുന്ന) ഈ പഞ്ചഭൂതങ്ങ ളെല്ലാം ഒരേ ശക്തിയിൽനിന്നു സംഭൂതമായവയായതിനാൽ അവയുടെ ആന്തരിക സത്തയും (രഹസ്യവും) ഒന്നുതന്നെ.

മരണവുമില്ല പുറപ്പുമില്ല വാഴ്‌വും
നരസുരരാദിയുമില്ല, നാമരൂപം;
മരുവിലമർന്ന മരീചിനീരുപോൽ നില്-
പൊരു പൊരുളാം, പൊരുളല്ലിതോർത്തിടേണം. (78)

പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ രഹസ്യം ഏകമാണെന്നു നാം കണ്ടു. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ വസ്തുക്കളും അവയിൽനിന്നുണ്ടായതാണല്ലോ. അതിനാൽ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെതന്നെ രഹസ്യവും അതേ ഏകമായ തത്ത്വംതന്നെ ആയിരിക്കണം. അപ്പോൾ, ഉണ്ടായി മറയുന്ന വസ്തുക്കളെല്ലാം ആ ഏകമായ തത്ത്വത്തിന്റെ താത്ക്കാലിക ബാഹ്യ പ്രകടനങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു വരുന്നു. അതായത്, അവയൊന്നും മുൻപ് ഇല്ലാതിരുന്നിട്ടു പുതുതായി ഉണ്ടാവുന്നതോ, ഉണ്ടായിട്ടു പിന്നീട് ഇല്ലാതാവുന്നതോ അല്ല. എന്തെന്നാൽ, ആദികാരണമായ ഏകസത്ത അനാദിയും അവിനാശിയും ആകുന്നു. പ്രകടിതമാകുന്ന രൂപങ്ങളിൽ മാത്രമേ വ്യത്യാസമുള്ളൂ; സത്ത ഒന്നുതന്നെ. ജനനവും മരണവും യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളതല്ലെന്നാണ് ഇതിനർഥം. (ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടായി വരുന്നതു ജനനം; ഉള്ളത് ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നതു മരണം). എല്ലാം, നാമരൂപങ്ങളായി പ്രകടിതമാകുന്ന ആദിമസത്ത മാത്രമാകുന്നു. 'മരുഭൂമിയിലെ മരീചികപോലെ' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് നാമരൂപങ്ങൾ 'സത്' അല്ലെന്നു വ്യക്തമാക്കാനാണ്. 'സത്' എന്നതിന്ന് 'ഇല്ല എന്ന അവസ്ഥ ഒരിക്കലും ഇല്ലാത്തത്' എന്നാണർഥമെന്നു നാം കണ്ടതാണ്.

'ഞാനും നീയും ഇക്കാണുന്ന രാജാക്കന്മാരും ഒരിക്കലും ഇല്ലാതിരുന്നിട്ടില്ല; ഇനിയൊരിക്കലും ഇല്ലാതാവുകയുമില്ല; ഇല്ലാതായിട്ടു വീണ്ടും ഉണ്ടാവുക എന്നതുമില്ല', ഇപ്രകാരം കൃഷ്ണൻ അർജുനനോടു പറയുന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക (ഗീത 2.12).

ആത്മാവു ജനിക്കുകയോ മരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ലെന്നും വീണ്ടും വീണ്ടും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നില്ലെന്നും അതു ജനനമോ നാശമോ ഇല്ലാതെ ആദി മുതൽ നിത്യമായി വർത്തിക്കുന്നു എന്നും തുടർന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നുമുണ്ട് (ഗീത 2.20).

ജനനവും മരണവും ഇല്ലെങ്കിൽ പുനർജന്മവും ഇല്ല. ശരീരം ആത്മാവിന്റെ രൂപഭാവപ്രകടനം മാത്രമാകയാൽ ശരീരനാശത്തോടു കൂടി ആ പ്രകടനം അവസാനിച്ചു് ആത്മാവു തന്റെ തനതു ഭാവത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. അവിടെ വ്യക്തിഭാവമില്ല; വ്യത്യസ്ത സംജ്ഞകളില്ല. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 2.4.12-ൽ ഇതാണു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. സമുദ്രത്തിൽ ലയിച്ചുകഴിഞ്ഞ നദികളെ പേരുകൊണ്ടു തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയില്ലെന്നു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തും വ്യക്തമാക്കുന്നു (6.10.1).

സമുദ്രജലം വീണ്ടും നദിയായി രൂപം മാറുമ്പോൾ ആ ജലം പണ്ടു് ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക നദിയിലേതായിരുന്നുവെന്നു പറയുക സാദ്ധ്യമല്ല. അതുപോലെ, 'പൂർവ്വജന്മ'ത്തിൽ താൻ രാജാവായിരുന്നുവെന്നോ സിംഹമായിരുന്നുവെന്നോ ആർക്കും പറയുക വയ്യ. മുജ്ജന്മസുകൃതവും പാപവുമെല്ലാം ഈ അർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതല്ല. കാമങ്ങൾക്കു് അടിപ്പെടുന്നതാണു യഥാർത്ഥത്തിൽ മൃത്യു (ബൃഹദാരണ്യകം 1.2.1; കഠം 2.6 & 4.2). അതിൽനിന്നുള്ള തത്ക്കാലശാന്തിയത്രേ പുനർജന്മം. അതിനാൽ മൃത്യു, പുനർജന്മം എന്നിവ രണ്ടും ഒരേ ശരീരത്തിൽത്തന്നെയാണു നാം അനുഭവിക്കുന്നതു്. ഇവയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഈ അർഥത്തിൽ വേണം മനസ്സിലാക്കാൻ.

ജനിസമയം സ്ഥിതിയില്ല, ജന്മിയന്യ-

ക്ഷണമതിലില്ലിതിരിപ്പതെപ്രകാരം?

ഹനനവുമിങ്ങനെതന്നെയാകയാലേ
ജനനവുമില്ലിതു ചിത്പ്രഭാവമെല്ലാം. (79)

ജനനവും മരണവും അസത് ആണെന്നു മുൻ ശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞതിനെ ഒന്നുകൂടി വിശദീകരിക്കുകയാണിവിടെ. നിലവിലില്ലാത്ത ഒന്നു ഉണ്ടാവുന്നതിനെയാണല്ലോ ജനനം എന്നു പറയുന്നത്. അപ്പോൾ, ജനിക്കുന്ന സമയത്ത് (ജനിസമയം) അതിനു നിലനിൽപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നർത്ഥം (സ്ഥിതിയില്ല). അതുപോലെ, ജനിച്ചെന്നു കരുതുന്ന വ്യക്തി (ജന്മി) കുറെ കഴിയുമ്പോൾ (അന്യക്ഷണം) സ്ഥിതിയിൽ (അതിൽ) ഇല്ലാതാകുന്നതായും (ഇല്ല) നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടാവുകയുമില്ല, ഉള്ളത് ഇല്ലാതാവുകയുമില്ല എന്നതാണു യാഥാർത്ഥ്യമെന്നിരിക്കെ ഇത് അസാദ്ധ്യം തന്നെ. അപ്പോൾ ജനനം യാഥാർത്ഥ്യമല്ലെന്നു വരുന്നു. മരണത്തിന്റെ കാര്യവും ഇങ്ങനെ തന്നെ. കാരണം, ഉള്ള ഒന്നും ഒരിക്കലും ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. നാമരൂപങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്നതെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ മായാപ്രകടനങ്ങൾ മാത്രം (ചിത്പ്രഭാവമെല്ലാം).

സ്ഥിതിഗതിപോലെ വിരോധിയായ സൃഷ്ടി-
സ്ഥിതിലയമെങ്ങൊരു ദിക്കിലൊത്തുവാഴും?
ഗതിയിവ മൂന്നിനുമെങ്ങുമില്ലിതോർത്താൽ
ക്ഷിതി മുതലായവ ഗീരു മാത്രമാകും. (80)

നിൽപ്പും പോക്കും പോലെ (സ്ഥിതിഗതി പോലെ) പരസ്പര വിരുദ്ധമാണു സൃഷ്ടി-സ്ഥിതി-ലയങ്ങൾ. സ്ഥിതിയുള്ളിടത്തു സൃഷ്ടിയുടെ കാര്യമില്ല; സൃഷ്ടി നടക്കുന്നിടത്തു ലയമില്ല. ഒന്നിനൊന്നു വിപരീതമായ ഇവ മൂന്നുംകൂടി എങ്ങനെ ഒരിടത്ത് ഒരുമിച്ചു നിലനിൽക്കും? (എങ്ങൊരു ദിക്കിലൊത്തുവാഴും?). അതു സാദ്ധ്യമല്ല തന്നെ. പക്ഷേ, നാം മറിച്ചാണു വിശ്വസിക്കുന്നത്. ഈ

ഭൂമിയിൽത്തന്നെ എല്ലാവരും ജനിക്കുകയും നിലനിൽക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നാണു നമ്മുടെ ചിന്ത. അതു ശരിയല്ല; ഇവ മൂന്നിനുംകൂടി ഒരേ സ്ഥലത്തു് ഒരിക്കലും ഒരുമിച്ചു വർത്തിക്കാൻ കഴിയില്ല (ഗതിയിവ മൂന്നിനുമെങ്ങുമില്ല). ഈ സത്യം മനസ്സിലാക്കിയാൽ (ഇതോർത്താൽ), ഭൂമി മുതലായ പ്രപഞ്ച വസ്തുക്കളെല്ലാം (ക്ഷിതി മുതലായവ) വെറും നാമരൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു കാണാം (ഗീരു മാത്രമാകും; ഗീരു = വാക്കു്, ശബ്ദം). അവയൊന്നും പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതോ പിന്നീടു് ഇല്ലാതാകു ന്നതോ അല്ലെന്നു സാരം. എല്ലാം അനാദിയും അവിനാശിയുമായ ഒന്നിന്റെ നാമരൂപപ്രകടനങ്ങൾ മാത്രം. ആത്മാവു നാമരൂപങ്ങളായി സ്വയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു എന്നാണു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 1.4.7-ൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നതു്.

പ്രകൃതി പിരിഞ്ഞൊരു കൂറു ഭോക്തൃരൂപം
സകലവുമായ് വെളിയേ സമുല്ലസിക്കും
ഇഹപരമായൊരു കൂ,റിദന്തയാലേ
വികസിതമാമിതു ഭോഗ്യവിശ്വമാകും. (81)

നാമരൂപങ്ങളായി പ്രകടിതമാകാനുള്ള ആത്മാവിന്റെ മായിക ശക്തിയാണു പ്രകൃതി എന്നു നാം നേരത്തേതന്നെ മനസ്സിലാക്കി യിട്ടുണ്ടു്. രണ്ടായി പിരിഞ്ഞാണു പ്രകൃതി ഇവിടെ പ്രകടിതമായി ട്ടുള്ളതു്; ഒന്നു ഭോക്താവും മറ്റേതു ഭോഗ്യവസ്തുവും. പ്രപഞ്ച ത്തിലുള്ള സകലതും ആവിർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇപ്രകാരമാണെ ന്നാണു് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം. ഇദന്ത എന്നാൽ 'ഇതു്' എന്നു സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന എല്ലാം; അതായതു്, ഭോക്താവിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായതെല്ലാം. ‘ഇഹപരം’ എന്ന വാക്കു കൊണ്ടു് ഇപ്പോഴുള്ളതും ഇനി ഉണ്ടാവാൻ പോകുന്നതുമായ എല്ലാ

ഭോഗ്യവസ്തുക്കളെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഏതു ഭോക്താവിനെ സംബന്ധിച്ചും അയാളൊഴിച്ചുള്ള വിശ്വമെല്ലാം ഭോഗ്യവസ്തുക്കൾ തന്നെ. എന്നുവച്ചാൽ അയാൾക്കു തിന്നാനുള്ള വകയാണെന്നല്ല; ഓരോരോ അനുഭവങ്ങൾ നൽകാനുള്ള ഉപാധികൾ എന്നേ അർഥമുള്ളൂ. ശ്ലോകത്തിന്റെ അവസാനഭാഗംകൊണ്ടു വ്യക്തമാക്കു ന്നതു് ഈ വസ്തുതയെയാണു്. ഇവിടെയുള്ള സർവ്വതിനെയും അന്നം, അന്നഭോജി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി വേർതിരിക്കാമെന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 1.4.6 -ൽ പറയുന്നു.

അവ്യക്താവസ്ഥയിലുള്ള പ്രകൃതി പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളായി പ്രകടിത മാവുന്നതു് അതിൽനിന്നു ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ഉദ്ഭൂതമാവുമ്പോഴാ ണെന്നു നാം നേരത്തേ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളതാണു്.

അരണി കടഞ്ഞെഴുമഗ്നിപോലെയാരായ്-
വവരിലിരുന്നതിരറ്റെഴും വിവേകം
പരമചിദംബരമാർന്ന ഭാനുവായ് നി-
ന്നെരിയുമിതിന്നിരയായിടുന്നു സർവ്വം. (82)

ഭോക്താവും ഭോഗ്യവസ്തുവുമായി പിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതു പ്രകൃതിയാണെന്നാണല്ലോ മുൻശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. ഇവ പ്രകൃതി മാത്രമല്ല; ഇവയിലെല്ലാം ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ആത്മാവു് അധീശത്വത്തോടെ വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു എന്നാണു് ഇവിടെ വിശദീകരിക്കുന്നതു്. അരണിയിൽ അഗ്നി പോലെ എല്ലാറ്റിലും അതു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ആത്മാന്വേഷണം അരണി യിൽനിന്നു തീയുണ്ടാക്കുന്നതു പോലെയുള്ള പ്രക്രിയയാണു്. അന്വേഷിക്കുന്നവരിൽ അതു പരിധികളില്ലാത്ത അഗ്നിപോലെ പ്രകാശിക്കുന്നു. (അരണി കടഞ്ഞെഴുമഗ്നിപോലെ ആരായ്വവരിലി രുന്നതിരറ്റെഴും വിവേകം). അതിസൂക്ഷ്മമായ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ,

ബോധമാകുന്ന ആകാശത്തിൽ, ഉദിച്ചുയർന്ന സൂര്യനായി (പരമ ചിദംബരമാർന്ന ഭാനുവായ്) അതു കത്തിനിൽക്കുന്നു. അതിന്റെ പ്രകാശത്താൽ സർവ്വതും പ്രകാശിക്കുന്നു (അതിന്നിരയായിടുന്നു സർവ്വം).

ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത് 1.15-ൽ ഇപ്രകാരം പറയുന്നു, "തിലത്തിൽ (എള്ളിൽ) തൈലം പോലെ, തൈരിൽ വെണ്ണ പോലെ, സ്രോതസ്സിൽ ജലം പോലെ, അരണിയിൽ അഗ്നി പോലെ അന്വേഷകൻ തന്നിൽത്തന്നെ ആത്മാവിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നു".

ഉടയുമിരിക്കുമുദിക്കുമൊന്നുമാറി-
ത്തുടരുമിതിങ്ങുടലിൻ സ്വഭാവമാകും;
മുടിയിലിരുന്നറിയുന്നു മൂന്നുമാത്മാ-
വിടരറുമൊന്നിതു നിർവികാരമാകും. (83)

ഭോക്താവ്-ഭോഗ്യവസ്തു എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദ്വന്ദ്വങ്ങളായി പിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന പ്രകൃതി; അവയിലെല്ലാം ഉൾച്ചേർന്ന് എല്ലാറ്റിനെയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന തേജസ്സായി ആത്മാവ്. ഇതാണു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്നു നാം കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇവ രണ്ടിന്റെയും സ്വഭാവ സവിശേഷതകളാണ് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്.

ഒരു രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുക (ഉദിക്കുക), കുറെനാൾ അങ്ങനെ നിലനിൽക്കുക (ഇരിക്കുക), പിന്നീടു രൂപനാശം സംഭവിക്കുക (ഉടയുക) ഇങ്ങനെ മൂന്നു അവസ്ഥകൾ തുടർച്ചയായി ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണു (ഒന്നുമാറി തുടരുക എന്നതാണു) പ്രകൃതിയുടെ (ഉടലിൻറെ) സ്വഭാവം. എന്നാൽ ആത്മാവ് ഈ മൂന്നു അവസ്ഥകളെയും, എല്ലാറ്റിനും അതീതമായിരുന്നുകൊണ്ട് (മുടിയിലി രുന്നുകൊണ്ട്), അറിയുന്നു. എന്തിനെ പ്രാപിച്ചാലാണോ

എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളും (ഇടരുകൾ) ഇല്ലാതാകുന്നതു് (അറുന്നതു്) ആ ഏകമായ ആത്മാവു് മാറ്റങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്തതാകുന്നു (നിർവ്വികാരമാകുന്നു).

ആത്മജ്ഞാനം നേടുന്നവനു ശാശ്വതമായ സുഖം ലഭിക്കുന്നു വെന്നു കഠവും (5.12) ശ്വേതാശ്വതരവും (6.12) പറയുന്നു. ഈശനായ ദേവനെ അറിഞ്ഞാലല്ലാതെ ദുഃഖത്തിനു് അറുതി ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നു ശ്വേതാശ്വതരം തുടർന്നു പറയുന്നു (6.14).

അറിവതിനാലവനീവികാരമുണ്ടെ-
ന്നരുളു,മിതോർക്കിലസത്യമുള്ളതുർവീ;
നിരവധിയായ് നിലയറ്റു നില്പതെല്ലാ-
മറിവിലെഴും പ്രകൃതിസ്വരൂപമാകും. (84)

ആത്മാവു നിർവ്വികാരമാണെന്നും വികാരമുള്ളതു പ്രകൃതിക്കാ ണെന്നുമാണു നാം മുൻശ്ലോകത്തിൽ കണ്ടതു്. ഒരുദാഹരണം കൊണ്ടു് അതിവിടെ സ്ഫുടമാക്കുന്നു. മൺകലം, മൺചട്ടി എന്നിവ മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയതാണെന്നു നമുക്കറിയാം. രണ്ടും മണ്ണുതന്നെ; രൂപങ്ങളിൽ മാത്രമേ വ്യത്യാസമുള്ളൂ. ഇപ്രകാരം ഒരേ വസ്തുവി നുണ്ടാകുന്ന രൂപവ്യത്യാസങ്ങളെയാണു വികാരങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.

മണ്ണിന്റെ വെറും വികാരങ്ങളായ കലത്തെയും ചട്ടിയെയും നേരിട്ടറിയുന്നതുകൊണ്ടു് (അറിവതിനാൽ) അവ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളവയാണെന്നു ('അവനീവികാരമുണ്ടെന്നു') നാം പറയുന്നു (അരുളുന്നു). ചിന്തിച്ചുനോക്കിയാൽ ഈ ധാരണ ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാകും (ഇതോർക്കിലസത്യം); അവ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളതല്ല ('സത്' അല്ല). ഉള്ളതു മണ്ണു മാത്രമാണു് (ഉള്ളതു് ഉർവ്വി). കലം,

ചട്ടി തുടങ്ങിയ വെറും വികാരങ്ങൾക്കു് സ്വന്തമായ നിലനിൽപ്പില്ല; നില അറ്റു് ആണു് അവയുടെ നിൽപ്പു്. ഇങ്ങനെ നിലയറ്റു നിൽക്കുന്നതെല്ലാം (നിരവധിയായ് നിലയറ്റു നില്പതെല്ലാം) ആത്മാവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പ്രകൃതിരൂപങ്ങൾ മാത്രമാകുന്നു (അറിവിലെഴും പ്രകൃതിസ്വരൂപമാകും).

ഗീത 9.4, 9.5 എന്നീ ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു, "അവ്യക്തമൂർത്തിയായ ഞാൻ ഇവിടെയുള്ള എല്ലാറ്റിലും വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു. എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും എന്നിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു; ഞാൻ അവയിലല്ല. യഥാർത്ഥത്തിൽ അവ എന്നിലുമല്ല സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതു്; ഞാൻ അവയെ വഹിക്കുകയാണു്. എന്റെ ചൈതന്യം ഭൂതങ്ങളെ ഭവിപ്പിക്കുന്നു". അതുകൊണ്ടാണു്, ആത്മാവിൽ ഉയരുന്ന പ്രകൃതി സ്വരൂപങ്ങളാണു പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളെല്ലാമെന്നു ഗുരു അരുളുന്നതു്.

നിഴലൊരു ബിംബമപേക്ഷിയാതെ നില്പീ-
ലെഴുമുലകെങ്ങുമബിംബമാകയാലേ,
നിഴലുമതല്ലിതു നേരുമല്ല, വിദ്വാ-
നെഴുതിയിടും ഫണിപോലെ കാണുമെല്ലാം. (85)

ഈ പ്രപഞ്ചം (ഉലകു്) സത് (നേരു്) അല്ലെന്നു നാം മനസ്സിലാക്കി. എന്നാൽ അതു് എന്തിന്റെയെങ്കിലും നിഴലാണോ? അതുമല്ല. കാരണം, നിഴലുണ്ടാകണമെങ്കിൽ പ്രകാശരോധിയായ ഒരു വസ്തു (ബിംബം) വേണം. പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു് അന്യമായ അങ്ങനൊരു വസ്തു എവിടെയുമില്ലെന്നു ശ്ലോകം 67-ൽ നാം കണ്ടു. അപ്പോൾ, ഈ ഉലകം നേരുമല്ല, നിഴലുമല്ല. അതിനാൽ ജ്ഞാനി (വിദ്വാൻ) ചിത്രത്തിൽ കാണുന്ന (എഴുതിയിടും) പാമ്പിനെപ്പോലെ എല്ലാറ്റിനെയും കാണുന്നു (ഫണിപോലെ കാണുമെല്ലാം). ചിത്രത്തിലെ

പാമ്പു പോലെ ലോകം സത് അല്ലെങ്കിലും സത്തിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്നു താത്പര്യം.

തനു മുതലായതു സർവ്വമൊന്നിലൊന്നി-
ല്ലനൃതവുമായതിനാലെ,യന്യഭാഗം
അനുദിനമസ്തമിയാതിരിക്കയാലേ
പുനരൃതരൂപവുമായ് പൊലിഞ്ഞിടുന്നു. (86)

ആത്മാവു തന്റെ മായാശക്തിയായ പ്രകൃതിയെ ഉപയോഗിച്ചു നാമരൂപങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷീഭവിച്ചതാണു പ്രപഞ്ചം; ഈ സത്യം നാം ഇതിനോടകം മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. ഓരോ പ്രപഞ്ചവസ്തുവിലും രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു; പ്രകൃതിയുടേതായ നാമരൂപങ്ങളും അവയ്ക്കവലംബമായ ആത്മചൈതന്യവും. ശരീരവും അവയവങ്ങളും അടങ്ങിയ ജഡഭാഗം (തനു മുതലായതു്) ആണു നാമരൂപങ്ങൾ. ഇവ ഒന്നിനൊന്നു വ്യത്യസ്തമാകുന്നു (ഒന്നിലൊന്നില്ല). അതിനാൽ രൂപനാശത്തോടെ അവ ഓരോന്നോരോന്നായി അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നു; എന്നുവച്ചാൽ അവ 'അസത്' (അനൃതം) ആകുന്നു. അതിനാൽ അവ പൊലിഞ്ഞു് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനൃതഭാഗവുമായി ചേരുന്നു (അനൃതവുമായ് പൊലിഞ്ഞിടുന്നു). മറ്റേ ഭാഗം (അന്യഭാഗം) ആത്മചൈതന്യത്തിന്റെ ഭാഗമാണു്. അതു് എന്നും നശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതല്ല (അനുദിനം അസ്തമിയാതിരിക്കുന്നു); എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും മാറ്റമില്ലാതെ നിലകൊള്ളുന്ന അതു സത് ആകുന്നു. വസ്തുവിനു രൂപനാശം സംഭവിക്കുമ്പോൾ അതു പ്രപഞ്ചത്തിലെ സത് എന്ന ഭാഗവുമായി (ഋതരൂപവുമായി) ചേരുന്നു (പൊലിഞ്ഞിടുന്നു). ജഡഭാഗം പ്രകൃതിയിലും ചൈതന്യഭാഗം ആത്മാവിലും ചേരുന്നു എന്നു സാരം.

തനിയെയിതൊക്കെയുമുണ്ടു, തമ്മിലോരോ-
രിനമിതരങ്ങളിലില്ല,യിപ്രകാരം
തനു മുതലായതു സത്തുമല്ല,യോർത്താ-
ലനൃതവുമല്ല,തവാച്യമായിടുന്നു. (87)

ഓരോ വസ്തുവിനെയും സത്-അസത് ഭാഗങ്ങളായി വേർതിരിച്ചാണു മുൻശ്ലോകത്തിൽ പരിശോധിച്ചതു്. ഇത്തരം വേർതിരി വില്ലാതെ ഓരോ വസ്തുവിനെയും അതിന്റെ സമഗ്ര തയിൽ എടുത്തു് മറ്റു വസ്തുക്കളുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കുകയാ ണിവിടെ. അങ്ങനെ ഓരോ വസ്തുവിനെയും നോക്കുമ്പോൾ അതു മറ്റു വസ്തുക്കളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണെന്നു കാണാം. ഈ വ്യത്യസ്തതയാണു് ആ വസ്തുവിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഒരിനത്തിലുള്ളതെല്ലാം മറ്റൊരിനത്തിലും തിരിച്ചും അതേപോലെ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അവ തമ്മിൽ ഒരു വ്യത്യാസ വുമില്ലെന്നു വരുന്നു; അതായതു് അവ ഒരേ ഇനം തന്നെയാകുന്നു. വ്യത്യസ്ത ഇനമാകണമെങ്കിൽ ഒന്നിൽ പൂർണ്ണമായി മറ്റൊന്നുണ്ടാ വാൻ പാടില്ല. അതാണു് 'തമ്മിലോരോരിനം ഇതരങ്ങളിലില്ല' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

ഇപ്പറഞ്ഞ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കെല്ലാം അടിസ്ഥാനം രൂപമാണെന്ന കാര്യം ഓർക്കണം. രൂപനാശം ഒരു വസ്തുവിന്റെ തനതായ പ്രത്യേകതകൾക്കൊപ്പം അതിന്റെ അസ്തിത്വം കൂടി ഇല്ലാതാക്കുന്നു എന്നു നാം നേരത്തേ കണ്ടു. രൂപങ്ങൾ നാശത്തിനു വിധേയ മാണുതാനും. അതിനാൽ രൂപങ്ങളോടുകൂടിയ എല്ലാം 'അസത്' ആകുന്നു. തനു മുതലായതു സത്തല്ല എന്നർഥം. മാത്രമല്ല, സത് ആണെങ്കിൽ 'ഇല്ല' എന്ന അവസ്ഥ ഒരിടത്തും, ഒരിക്കലും

ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. തനു മുതലായവ ഒന്നിൽ മറ്റൊന്ന് ഇല്ലാത്തതിനാൽ അവ സത്തല്ല എന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

'സത്തല്ല' എന്ന് അങ്ങനെയങ്ങു തീർത്തു പറയാമോ? ഓരോ വസ്തുവും 'അനുദിനമസ്തമിക്കാത്ത ഭൂതഭാഗം'കൂടി ഉൾപ്പെട്ടതാണെന്നു മുൻശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ഭൂതഭാഗം 'സത്' ആയതിനാൽ തനു മുതലായത് അസത്തുമല്ല എന്നുവരുന്നു. സത്തുമല്ല അസത്തുമല്ല എങ്കിൽ അവ പിന്നെയെന്താണ്? പറയാൻ പറ്റില്ല; അവ അവാച്യമാകുന്നു.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 5.5.1-ൽ സത്യം എന്ന വാക്കിനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. സത്യം മൂന്ന് അക്ഷരങ്ങൾ ഉൾപ്പെട്ടതാകുന്നു; 'സ' ആദ്യത്തെ അക്ഷരം, 'തി' രണ്ടാമത്തേതും 'യം' മൂന്നാമത്തേതും. ഇവയിൽ ഇടയ്ക്കുള്ള അക്ഷരം 'തി' അനൃതവും മറ്റു രണ്ടെണ്ണം സത്യവും ആണ്. അങ്ങനെ സത്യം എന്ന വാക്കിൽ 'തി' യുടെ ഇരുപുറവും സത്യമായതിനാൽ അതു 'സത്യം' തന്നെ. ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ട കാര്യം പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളെല്ലാം ആത്മാവിൽനിന്നുണ്ടായി ആത്മാവിൽത്തന്നെ വിലയം കൊള്ളുന്നു എന്നതാണ്. അവയെല്ലാം തന്മൂലം നടുക്കു 'തി' യും ഇരുപുറവും സത്തും ആകുന്നു. അതായത് അവ സത്യം ആകുന്നു. മറ്റൊരു വസ്തുത സത്, സത്യം എന്നിവ രണ്ടും ഒന്നല്ല എന്നാണ്. സത് ഉള്ളതാണു സത്യം. ഇല്ല എന്ന അവസ്ഥ ഒരിക്കലുമില്ലാത്തതാണു സത്; എന്നാൽ 'സത്യ'ത്തിൽ സത് ഉണ്ടെങ്കിലും ഒരു അസത് ഭാഗം കൂടിയുണ്ട്. അതാണ് ഈ ഉപനിഷദ്ഭാഗത്തുനിന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

സകലവുമുള്ളതുതന്നെ തത്ത്വചിന്താ-

ഗ്രഹനിതു സർവ്വവുമേകമായ് ഗ്രഹിക്കും;

അകമുഖമായറിയായ്കിൽ മായയാം വൻ-

പക പലതും ഭ്രമമേകിടുന്നു പാരം. (88)

കഴിഞ്ഞ രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് ഈ ശ്ലോകം. ആ രണ്ടു പടികളും കടന്നു നാം ഇവിടെയെത്തിയിരിക്കുന്നു. ആദ്യത്തെ പടിയിൽ നാം കണ്ടതു് വസ്തുക്കളിൽ സത്, അസത് എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്നാണ്. അടുത്ത പടിയിൽ കണ്ടതു്, ഈ ഭാഗങ്ങൾ വേർതിരിച്ചു കാണാൻ കഴിയില്ലെന്നും ഇവ രണ്ടും ഉൾച്ചേർന്ന വസ്തുക്കൾ സത്തും അസത്തും അല്ല, അവാച്യമാകുന്നു എന്നുമാണ്. ഇവിടെ പറയുന്നു, ഈ വസ്തുക്കളെല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉള്ളവ തന്നെയെന്ന്; അതായതു സത്യമാണെന്ന്. സത്യത്തെപ്പറ്റി മുകളിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു നോക്കുക. പക്ഷേ, തത്ത്വചിന്താപരനായ വ്യക്തി ഇവയെ എല്ലാം ഏകമായി ഗ്രഹിക്കുന്നു. കാരണം, അയാൾ രൂപങ്ങൾക്കപ്പുറമുള്ള, എല്ലാറ്റിലും ഏകമായി വർത്തിക്കുന്ന, സത് ആയ ആത്മചൈതന്യ ത്തെയാണു കാണുന്നതു്. രൂപഭേദങ്ങൾക്കുള്ളിലേക്കു കടന്നു നോക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ (അകമുഖമായറിയായ്കിൽ) മായ എന്ന വലിയ ശത്രു (വൻ പക) ബാഹ്യരൂപങ്ങളെ മാത്രം കാട്ടിത്തന്നു നമ്മെ വല്ലാതെ ഭ്രമിപ്പിക്കുന്നു (പലതും ഭ്രമമേകിടുന്നു പാരം). ബാഹ്യരൂപങ്ങൾക്കതീതമായി വർത്തിക്കുന്ന സത്യത്തെ കണ്ടെത്തു കയാണു തത്ത്വചിന്തയുടെ കർത്തവ്യം.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 1.4.7-ൽ പറയുന്നു: “കത്തി അതിന്റെ ഉറയിൽ എങ്ങനെ ആഴ്ന്നിരിക്കുന്നുവോ അതുപോലെ ആത്മാവ് നാമരൂപങ്ങളിൽ പൂർണ്ണമായി വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു. അതിനാൽ അതിനെ ആരും കാണുന്നില്ല........ ആത്മാവിന്റെ വിവിധ

ഭാവങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും ചിലതിനെ ആശ്രയിച്ചാൽ (ഉപാസിച്ചാൽ) അതിനെ അറിയാൻ കഴിയില്ല. ആത്മാവിനെത്തന്നെ ഉപാസിക്കണം; അതിലാണ് എല്ലാം ഏകമായി ഭവിക്കുന്നത്". യാഥാർത്ഥ്യം അറിയാൻ ഉള്ളിലേക്കു നോക്കണമെന്നു സാരം.

അറിവിലിരുന്നസദസ്തിയെന്നസംഖ്യം
പൊരിയിളകിബ്ഭുവനം സ്ഫുരിക്കയാലേ
അറിവിനെ വിട്ടൊരുവസ്തുവന്യമില്ലെ-
ന്നറിയണ,മീയറിവൈകരൂപ്യമേകും. (89)

പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളിൽ ഋതവും അനൃതവുമെന്നു രണ്ടു ഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്ന് ആദ്യം പറഞ്ഞു (ശ്ലോകം 86). അവ രണ്ടും ഒരേ വസ്തുവിൽ ഒന്നുചേർന്നു നിൽക്കുന്നതിനാൽ വസ്തുക്കൾ സത്തുമല്ല, അസത്തുമല്ല; അവ അവാച്യമാണെന്നു പിന്നീടു വിശദീകരിച്ചു (87). അവസാനം എല്ലാം ഉള്ളതു തന്നെയെന്നും വിവേകികൾ അവയിലെ ഏകത്വത്തെ ദർശിക്കുന്നുവെന്നും പ്രസ്താവിച്ചു (88). ഇനിയിവിടെ, എല്ലാം ഉള്ളതാണെങ്കിൽ അവയുടെ ഉണ്മ എന്താണെന്നും ആത്മാവിൽനിന്ന് അവ എങ്ങനെ രൂപം കൊള്ളുന്നുവെന്നുമാണു വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ആത്മാവിൽനിന്ന് (അറിവിലിരുന്ന്) 'അസത് ഉണ്ട്' എന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിച്ചു കൊണ്ടാണു (അസദസ്തിയെന്ന്), തീയിൽനിന്നു പൊരിയുണ്ടാകുന്നതു പോലെ ലോകം (ഭുവനം) ഉണ്ടായത്. അതിനാൽ ആത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു വസ്തുവുമില്ല. ഇതറിഞ്ഞാൽ എല്ലാറ്റിനെയും ഏകമായി കാണാൻ കഴിയും.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 2.1.20-ലും മുണ്ഡകോപനിഷത് 2.1.1-ലും അഗ്നിയിൽനിന്നു സ്ഫുലിംഗങ്ങളുണ്ടാകുന്നതുപൊലെ

ആത്മാവിൽനിന്നു സർവ്വവസ്തുക്കളും ഉണ്ടായി എന്ന ഉപമാപ്രയോഗം കാണാം.

അന്യതമൊരസ്തിതയേ മറയ്ക്കുകില്ലെ-
ന്നനുഭവമുണ്ടു സദസ്തിയെന്നിവണ്ണം
അനുപദമസ്തിതയാലിതാവൃതം സദ്-
ഘനമതിനാലെ കളേബരാദികാര്യം. (90)

കഴിഞ്ഞ നാലു ശ്ലോകങ്ങളിലൂടെ പറഞ്ഞുവന്ന കാര്യം ഇവിടെ പരിസമാപ്തിയിലെത്തുന്നു. ഈ ലോകം സത്താണോ അതോ അസത്താണോ എന്ന ചോദ്യമാണ് ഇവയിലെല്ലാം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും സത്തും അസത്തും ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു; എന്നാൽ ഒന്നും സത്തുമല്ല, അസത്തുമല്ല; ഒന്നും ഇല്ലെന്നു പറയാനും കഴിയില്ല. അഗ്നിയിൽനിന്നു പൊരിയുണ്ടായി അതിൽത്തന്നെ വീണു ഇല്ലാതാകുന്നതു പോലെ യാണ് ആത്മാവിൽനിന്നു വസ്തുക്കളുണ്ടാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ അവസാനമായി കാലികപരിമിതിയെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് എല്ലാം സദ്ഘനമാണെന്നു പ്രസ്താവിച്ച് വിഷയം ഇവിടെ ഉപസംഹരി ക്കുന്നു. ശരീരം മുതലായ എല്ലാ വസ്തുക്കളും (കളേബരാദി കാര്യം) സദ്ഘനം തന്നെ എന്നാണു പ്രസ്താവം. എന്താണു സദ്ഘനം? സത്തിന്റെ, അതായതു ആത്മാവിന്റെ, ഘനഭാവം; എന്നുവച്ചാൽ ത്രിമാനഭാവം.

സദസ്തി = സത് ഉണ്ട്; ഉള്ളതാണ്. ഇല്ലാത്ത ഒന്ന് (അന്യതം) ഉള്ള ഒന്നിനെ മറയ്ക്കില്ല (ഒരസ്തിതയെ മറയ്ക്കുകില്ല); അതാണു നമ്മുടെ അനുഭവവും (എന്ന് അനുഭവമുണ്ട്). അതിനുള്ള ന്യായമാണു 'സദസ്തി' എന്നത് (സദസ്തിയെന്നിവണ്ണം). ഇല്ല എന്ന ഭാവം ഒരിക്കലും ഇല്ലാത്തതാണല്ലോ സത്. അസത്തിന് 'ഉണ്ട്'

എന്ന ഭാവം ഒരിക്കലുമില്ല (ഗീത 2.16). അതിനാൽ അസത്തായവ അനുഭവഗോചരമല്ല. നാം കാണുന്ന വസ്തുക്കൾ, തന്മൂലം, അസത്തുക്കളല്ല. എല്ലാ പ്രകാരത്തിലും അവ 'ഉണ്ടു്' എന്ന അനുഭവത്തെ നൽകുന്നു (അനുപദം അസ്തിതയാലിതു് ആവൃതം). അപ്പോൾ, അവയൊന്നും യഥാർത്ഥത്തിൽ അസത് അല്ല; അവ സത്തിന്റെ ഘനഭാവമാകുന്നു. അതായതു്, അവയെല്ലാം സത്യമാണു്. സത്യമെന്നാൽ എന്തെന്നു നാം ശ്ലോകം 87-ന്റെ വായനയിൽ കണ്ടതാണു്.

അപ്പോൾ അസത് എന്താണു്? വന്ധ്യാപുത്രൻ, ആകാശകുസുമം എന്നൊക്കെ വ്യവഹരിക്കുന്നതിനൊന്നും ഒരിക്കലും നിലനിൽപ്പില്ല. 'ഉണ്ടു്' എന്ന അവസ്ഥ ഒരിക്കലും അവയ്ക്കില്ല. അവയാണു ശരിക്കും 'അസത്'.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 2.4.12-ൽ ഇതേ ആശയം നമുക്കു കാണാം. മഹാഭൂതങ്ങൾ വിജ്ഞാനഘനമാണെന്നു് അവിടെ പറയുന്നു. എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഈ മഹാഭൂതങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായി അവസാനം അവയിൽത്തന്നെ ലയിക്കുന്നു. വെള്ളത്തിൽ ലയിച്ച ഉപ്പുകട്ട വെള്ളത്തെ മുഴുവൻ ലവണമയമാക്കുന്നതുപോലെ വിജ്ഞാനഘനം എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും വിജ്ഞാനമയമാക്കുന്നു.

പ്രിയവിഷയം പ്രതി ചെയ്തിടും പ്രയത്നം
നിയതവുമങ്ങനെതന്നെ നില്ക്കയാലേ
പ്രിയമജമവ്യയമപ്രമേയമേകാ-
ദ്വയ,മിതുതാൻ സുഖമാർന്നു നിന്നിടുന്നു. (91)

എല്ലാവരുടെയും പ്രിയം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നും അതു സച്ചിദാനന്ദമാണെന്നും ശ്ലോകം 21-ൽ നാം കണ്ടതാണു്. സത്, ചിത്,

ആനന്ദം എന്നിവയ്ക്കുവേണ്ടിയാണു് എല്ലാ പ്രയത്നങ്ങളുമുണ്ടാകുന്നതു്. അതായതു്, എല്ലാ പ്രവൃത്തികളുടെയും പ്രേരണ നിലനില്പോ, സ്വയംപ്രകാശനമോ സുഖതൃഷ്ണയോ ആയിരിക്കും. ഈ പ്രേരണ ജീവികളിൽ അനാദിയായി, അനുസ്യൂതം പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എല്ലാവരിലും ഏകമായി വിളങ്ങുന്ന പ്രിയം അവ്യയവും അപ്രമേയവുമൊക്കെയാണെന്നതിനു മറ്റു തെളിവുകൾ ആവശ്യമില്ല. പ്രിയമായതിനെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ നമുക്കു സുഖം ലഭിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു് പ്രിയം സുഖമാർന്നു നിൽക്കുന്നു എന്നു പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു്.

ഈശ്വരൻ സർവ്വഭൂതങ്ങളുടെയും ഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു എന്നു ഗീത 18.61-ൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ഓർക്കുക.

വ്യയമണയാതെ വെളിക്കു വേല ചെയ്യും
നിയമമിരിപ്പതുകൊണ്ടു നിത്യമാകും
പ്രിയമകമേ പിരിയാതെയുണ്ടിതിന്നീ-
ക്രിയയൊരു കേവലബാഹ്യലിംഗമാകും. (92)

എല്ലാവരുടെയും പ്രിയം ഏകമാണു്; എല്ലാവർക്കും എന്നെന്നും നിലനിൽക്കണം, തങ്ങളെന്തെന്നു മറ്റുള്ളവരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തണം, സദാ പരമമായ സുഖം അനുഭവിക്കണം. ഈ പ്രിയം പ്രാപിക്കാൻവേണ്ടി സർവ്വരും സദാപി ബാഹ്യമായ പ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു (വ്യയമണയാതെ വെളിക്കു വേല ചെയ്യുന്നു). അനിഷേധ്യമായ ഒരു നിയമംപോലെ എല്ലാവരും ഇതു പാലിക്കുന്നു (നിയമമിരിപ്പൂ); ഇതിനു യാതൊരു ഭംഗവുമില്ല. പ്രിയം പ്രാപിക്കാൻവേണ്ടി ബാഹ്യമായി അനവരതം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങൾ ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു; ഇവയ്ക്കെല്ലാം പ്രേരണ നൽകിക്കൊണ്ടു് പ്രിയം ഉള്ളിൽ

സ്ഥിരമായി നിൽക്കുന്നു എന്നു് (നിത്യമാകും പ്രിയമകമേ പിരിയാതെയുണ്ടു്). വെളിയിൽ സദാ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ കർമ്മങ്ങൾ (ക്രിയകൾ) അകത്തു പ്രിയം സദാ നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതിന്റെ ബാഹ്യലക്ഷണമത്രേ (ബാഹ്യലിംഗമാകും).

സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവു സദാ അന്തരംഗത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്നു താത്പര്യം.

ചലമുടലറ്റ തനിക്കു തന്റെയാത്മാ-
വിലുമധികം പ്രിയവസ്തുവില്ലയന്യം
വിലസിടുമാത്മഗതപ്രിയം വിടാതീ-
നിലയിലിരിപ്പതുകൊണ്ടു നിത്യമാത്മാ. (93)

എല്ലാവരുടെയും പ്രിയം ഏകമാണെന്നും അതു സത്-ചിത്-ആനന്ദം ആണെന്നും നാം കണ്ടു. നിത്യമായ നിലനിൽപ്പും ആനന്ദവുമൊക്കെ തങ്ങളുടെ നിത്യമല്ലാത്ത ശരീരത്തിൽ സംഭവിക്കണമെന്നാണു് എല്ലാവരും മോഹിക്കുന്നതു്. പക്ഷേ വിവേകികൾ ഈ മോഹത്തിനു കീഴ്പ്പെടുന്നില്ല. അവർ ദേഹബോധം അറ്റവരാണു് (ചലമുടലറ്റവരാണു്; ചലമുടൽ = മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമായ ഉടൽ). അവർക്കു പ്രിയം സച്ചിദാനന്ദത്തോടാകുന്നു. സച്ചിദാനന്ദം അഥവാ ആത്മാവു് എന്നതിനപ്പുറം അവർക്കു മറ്റൊരു പ്രിയമില്ല (ആത്മാവിലുമധികം പ്രിയവസ്തുവില്ലയന്യം). അവിവേകിയുടെയും പ്രിയം യഥാർത്ഥത്തിൽ സച്ചിദാനന്ദത്തോടാണെങ്കിലും അവൻ അതറിയുന്നില്ല. ദേഹബോധത്തിലൂടെയാണു് അവനിൽ അതു പ്രവർത്തിക്കുന്നതു്. സച്ചിദാനന്ദത്തോടുള്ള പ്രിയം (ആത്മഗതപ്രിയം) ഇങ്ങനെ എല്ലാവരിലും, ദേഹബോധം ഉള്ളവരിലും അതറ്റവരിലും, ഒരുപോലെ മാറാതെ നിൽക്കുന്നതിനാൽ (വിടാതീ നിലയിലിരിപ്പതു കൊണ്ടു) സച്ചിദാനന്ദമയനായ ആത്മാവു നിത്യമാകുന്നു.

ഉലകവുമുള്ളതുമായ്ക്കലർന്നു നില്ക്കും
നില വലുതായൊരു നീതികേടിതത്രേ;
അറുതിയിടാനരുതാതവാങ്മനോഗോ-
ചരമിതിലെങ്ങു ചരിച്ചിടും പ്രമാണം? (94)

ഉലകം സത്തും അസത്തും അല്ല എന്നു നാം നേരത്തേ മനസ്സിലാക്കി. അങ്ങനെയുള്ള ഉലകവും യഥാർത്ഥത്തിൽ 'ഉള്ളതു്' ആയ ആത്മചൈതന്യവും പരസ്പരം വേർതിരിക്കാനാവാത്ത വിധത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു് (ഉലകവും ഉള്ളതുമായ്ക്കലർന്നു നില്ക്കും നില) വലിയൊരു പൊരുത്തക്കേടായി തോന്നാം (വലുതായൊരു നീതികേടിതത്രേ). അങ്ങനെ നമുക്കു തോന്നുന്നതു് നാം ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും കൊണ്ടു നേടിയ അറിവുകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഈ അവസ്ഥയെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണു്. എന്നാൽ അവസാനമില്ലാത്തതും (അറുതിയിടാനരുതാത്തതും) ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും കൊണ്ടു് അറിയാൻ കഴിയാത്തതും (അവാങ്മനോഗോചരവും) ആയ ആത്മാവിൽ അത്തരം അറിവുകൾ (പ്രമാണങ്ങൾ) പ്രയോഗിക്കാൻ കഴിയില്ല (ഇതിലെങ്ങു ചരിച്ചിടും പ്രമാണം?).

അവാങ്മനോഗോചരം എന്നുവച്ചാൽ വാക്കിനും മനസ്സിനും ഗോചരമല്ലാത്തതു് (വിഷയമല്ലാത്തതു്); അതായതു്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും അതീതമായതു്. പ്രമാണങ്ങൾ പക്ഷേ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സുംകൊണ്ടു നേടുന്നവയാണു്. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നീ ചിത്തവൃത്തികളാണു പ്രമാണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം (പതഞ്ജലീയോഗസൂത്രം 1.7). (പദ്യം 31 കൂടി നോക്കുക) ആദി മഹസ്സായ ആത്മാവിനെയും അതിന്റെ ലീലകളെയും പ്രമാണ ങ്ങൾകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. കാരണം ആത്മാവു്

ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ല. ഇക്കാര്യമാണു് ഇവിടെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്.

വിപുലതയാർന്ന വിനോദവിദ്യ മായാ-
വ്യവഹിതയായ് വിലസുന്ന വിശ്വവീര്യം
ഇവളിവളിങ്ങവതീർണ്ണയായിടും ത-
ന്നവയവമണ്ഡകടാഹകോടിയാകും. (95)

'ഉലകവും ഉള്ളതുമായ്ക്കലർന്നു നില്ക്കും നില'യെപ്പറ്റിയാണു കഴിഞ്ഞ ശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടതു്. അതെങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നു വെന്നു സാധാരണ അറിവുകൾകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയി ല്ലെന്നും നാം കണ്ടു. ആത്മാവിന്റെ വെറുമൊരു വിനോദവിദ്യ യാണു് അതെന്നത്രേ ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താത്പര്യം.

വിശ്വവീര്യം = വിശ്വത്തിന്റെ തേജസ്സു്; അതായതു്, ആത്മാവു്. അതു മായാശക്തിയോടുകൂടി ഉല്ലസിക്കുന്ന (മായാവ്യവഹിതയായി വിലസുന്ന) ബൃഹത്തായ (വിപുലതയാർന്ന) വിനോദ വിദ്യയാണു നമുക്കു മുന്നിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന (അവതീർണ്ണമാകുന്ന) സർവ്വവും. പ്രപഞ്ച വസ്തുക്കളെല്ലാം മായാശക്തിയോടുകൂടിയ ആ വിശ്വവീര്യത്തിന്റെ അവയവങ്ങളാകുന്നു (തൻ അവയവമണ്ഡ കടാഹകോടിയാകും).

ഇതേ ആശയം ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത് 4.10-ൽ കാണാം. ഉപനിഷത് ഇപ്രകാരം പറയുന്നു: 'മായയെ പ്രകൃതിയെന്നും മായാവിയെ മഹേശ്വരനെന്നും അറിയുക; അവന്റെ അവയവ ങ്ങളായ ഭൂതങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഈ ജഗത്തു മുഴുവൻ നിറഞ്ഞി രിക്കുന്നു'.

ഗീത 11.7-ൽ കൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനോടു പറയുന്നു, "ഹേ, ഗുഡാകേശ, ഈ ജഗത്തു മുഴുവനും, അതിനു പുറമേ നീ

എന്തൊക്കെ കാണാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നുവോ അവയും, ഇവിടെ ഇപ്പോൾ എന്റെ ഈ ശരീരത്തിൽ നീ കണ്ടുകൊള്ളുക". അതിനുമുൻപു 10.20-ൽ കൃഷ്ണൻ പറയുന്നു, താൻ ആത്മാവാണെന്ന്.

അണുവുമഖണ്ഡവുമസ്തിനാസ്തിയെന്നി-
ങ്ങനെ വിലസുന്നിരുഭാഗമായി, രണ്ടും
അണയുമനന്തരമസ്തിനാസ്തിയെന്നീ-
യനുഭവവും നിലയറ്റു നിന്നുപോകും. (96)

ആത്മാവ് അണുവിനെക്കാൾ അണുവും മഹത്തിനെക്കാൾ മഹത്തും ആണെന്നു കഠോപനിഷത്തും (2.20) ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തും (3.20) പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളെല്ലാം മായാശക്തിയോടുകൂടിയ ആത്മാവിന്റെ അവയവങ്ങളാകുന്നു എന്നു മുൻശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടു. ആത്മചൈതന്യം അവയിലെല്ലാം വ്യാപിച്ചുനിൽക്കുന്നു എന്ന് അതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ഇങ്ങനെ ഇടതടവില്ലാതെ നിൽക്കുന്നതിനാൽ ആത്മാവ് ഏറ്റവും മഹത്തും അഖണ്ഡവും ആണെന്നു വ്യക്തം. എന്നാൽ അത് ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായതിനാൽ അണുവിനെക്കാൾ അണുവാണെന്നതും ശരി.

പ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ ഒറ്റയായെടുത്താൽ അത് അഖണ്ഡമാകുന്നു. എന്നാൽ, വസ്തുക്കളെ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം എടുത്താൽ അണുരൂപമായതു മുതൽ ഭീമാകാരമായതുവരെ അവയിലുണ്ടാകും. വിഭക്തമെന്ന തോന്നലുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ട് ആത്മചൈതന്യം വിവിധാകൃതികളായ അവയിലെല്ലാം നിൽക്കുന്നു. വലിയ വസ്തുക്കൾ അണുരൂപങ്ങളുടെ സഞ്ചയമാണെന്നതു സുവിദിതമാണല്ലോ. അതിനാൽ അണുവാണ് അടിസ്ഥാനം. അതായത്, പ്രപഞ്ചം അണുവും അതോടൊപ്പം അഖണ്ഡവും ആയി നിലകൊള്ളുന്നു.

മാത്രമല്ല, നാം നേരത്തേ കണ്ടതുപോലെ, പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടാവുകയും (അസ്തി) ഇല്ലാതാവുകയും (നാസ്തി) ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. ഇതിനൊക്കെ പുറമേ, പ്രപഞ്ചം ഏകമായ അസ്തിത്വമായി നിലകൊള്ളുമ്പോഴും അതിലെ വസ്തുക്കൾ നിരന്തരം ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇക്കാരണങ്ങൾകൊണ്ടാണ് 'അണുവും അഖണ്ഡവും അസ്തിനാസ്തിയെന്നിങ്ങനെ വിലസുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. അണുവായും അഖണ്ഡമായും പ്രപഞ്ചം നിരന്തരമാറ്റങ്ങളോടെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്നു സാരം.

വിവിധങ്ങളായ പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളും പ്രപഞ്ചം എന്ന ഏകമായ അസ്തിത്വവും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത ഭാവങ്ങളായി അനുഭവപ്പെടുന്നതിനാൽ അവ 'ഇരുഭാഗമായി' വിലസുന്നു എന്നു കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഒരു വിനോദവിദ്യയുടെ അവതരണമാണു പ്രപഞ്ചമെന്നു മുൻശ്ലോകത്തിൽ നാം കണ്ടു. വിനോദവിദ്യ അവസാനിക്കുമ്പോൾ അണുവും അഖണ്ഡവും ഇല്ലാതാകും (രണ്ടും അണയും). ഉണ്ടാവുകയും ഇല്ലാതാകുകയും ചെയ്യുക എന്ന ദ്വന്ദ്വപ്രക്രിയ അതോടെ അവസാനിക്കും (അസ്തി-നാസ്തി എന്ന അനുഭവം ഇല്ലാതാകും). പ്രപഞ്ചം തന്നെ അസ്തമിക്കുന്ന ആ അവസ്ഥയിൽ എല്ലാം ഏകമായിത്തീരും. രണ്ടാമതൊന്നിന് അവിടെ നിലനിൽപ്പില്ല. ഉണ്ട്-ഇല്ല എന്നീ അവസ്ഥകളുടെ ആധാരം പ്രപഞ്ചമായതിനാൽ അതിന്റെ നാശത്തോടെ അവ ആധാരമില്ലാതെ അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു (നിലയറ്റു നിന്നുപോകുന്നു). ശുദ്ധമായ ആത്മചൈതന്യം മാത്രം; മറ്റെല്ലാം അസ്തമിക്കുന്നു .

അണുവറിവിൻ മഹിമാവിലംഗമില്ലാ-
തണയുമഖണ്ഡവുമന്നു പൂർണ്ണമാകും
അനുഭവിയാതറിവീലഖണ്ഡമാം ചിദ്-
ഘനമിതു മൗനഘനാമൃതാബ്ധിയാകും. (97)

അണുവും അഖണ്ഡവും അണയും എന്നു മുൻശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞു. അണു എവിടെ എങ്ങനെയാണ് അണയുന്നത്? അറിവിൻ മഹിമാവിൽ അംഗമില്ലാതെ അണയുന്നു. അതായതു്, ആത്മ ചൈതന്യത്തിൽ അവയവമില്ലാതെ (ജഡഭാഗം ഇല്ലാതെ) ലയിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ മായാജാലം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഭൗതികരൂപങ്ങൾ അസ്തമിച്ചു് ഓരോ വസ്തുവും ചൈതന്യമാത്രമായിത്തീരുന്നു എന്നു സാരം. എല്ലാ പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളും ചൈതന്യമാത്രമായി ത്തീരുന്നതിനാൽ അവയിലെ വൈവിദ്ധ്യം അസ്തമിക്കുകയും എല്ലാം ഒന്നായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. അഖണ്ഡമായ പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ വിഭക്തസ്ഥിതി അങ്ങനെ അവസാനിക്കുന്നതിനാലാണ് അതു പൂർണ്ണമാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു് (അഖണ്ഡം പൂർണ്ണ മാകുന്നു). അതായതു്, അഖണ്ഡത അതിന്റെ നിറവിലെത്തുന്നു. അഖണ്ഡപ്രപഞ്ചം അപ്പോൾ അഖണ്ഡചൈതന്യമായി പരിണമി ക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥ ഏകമായ (അഖണ്ഡമായ) ശുദ്ധബോധം (ചിദ്ഘനം) മാത്രമാണ്. അതു സ്വയം അനുഭവിച്ചറിയേണ്ട ഒന്നാണ് (അനുഭവിയാതറിവീല); പറഞ്ഞറിയിക്കാൻ കഴിയില്ല. വിവരിക്കാ നാകാത്ത ആനന്ദസമുദ്രമാണിതു് (മൗനഘനാമൃതാബ്ധിയാകും).

ഈ ആനന്ദസമുദ്രത്തിൽ ആറാടാൻ നാമപ്പോൾ എന്താണു ചെയ്യേണ്ടതു്? താൻ വേറിട്ട ഒരാളാണെന്ന ബോധം ഉപേക്ഷിച്ചു്, തന്നിൽനിന്നന്യമായി ഒന്നുമില്ലെന്ന ചിന്തയോടെ, എല്ലാം ഏകമാണെന്ന ഭാവനയിൽ ലയിക്കണം. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് 4.4.12-ൽ ചോദിക്കുന്നു: 'താൻ ആത്മാവുതന്നെയെന്നു് അറിയുന്നവൻ

എന്താഗ്രഹിച്ചു്, ഏതു കാമത്തിനായി സ്വശരീരത്തെ തപിപ്പി ക്കണം?'. ഒന്നും ആഗ്രഹിക്കാനില്ലാത്തവനു്, ഒരു കാമവുമില്ലാത്തവനു് ദുഃഖമില്ല; അവൻ അഖണ്ഡമായ ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നു.

ഇതുവരെ നാമൊരു വസ്തുവിങ്ങറിഞ്ഞീ-
ലതിസുഖമെന്നനിശം കഥിക്കയാലേ
മതിമുതലായവ മാറിയാലുമാത്മ-
സ്വതയഴിയാതറിവെന്നു ചൊല്ലിടേണം. (98)

സുഖം, കൂടുതൽ സുഖം എന്നു (അതിസുഖമെന്നു) സദാ (അനിശം) ചിന്തിച്ചു് (കഥിക്കയാലേ) അതിന്നായി പ്രയത്നങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന നാമെല്ലാവരും ഒരു കാര്യം ഇതുവരെ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടില്ല (ഇതുവരെ നാമൊരു വസ്തുവിങ്ങറിഞ്ഞീല), നമ്മുടെ സ്വത്വം (ആത്മസ്വത) എന്തെന്നു്. ബുദ്ധിയും മനസ്സും ചിന്തയുമൊക്കെ ആളിനനുസരിച്ചു മാറുന്നതായാലും (മതി മുതലായവ മാറിയാലും) സർവ്വരുടെയും സ്വത്വം (ആത്മസ്വത) ഒരിക്കലും നശിക്കാത്ത അറിവാണെന്നു് (അഴിയാതറിവു് ആണെന്നു) മനസ്സിലാക്കുക. അഴിയാതറിവു് = അഴിയാത്ത അറിവു്; അഴിയാത്ത = നശിക്കാത്ത; ചൊല്ലുക = പറഞ്ഞുപഠിക്കുക.

അറിവഹമെന്നതു രണ്ടുമേകമാമാ-
വരണമൊഴിഞ്ഞവനന്യനുണ്ടു വാദം;
അറിവിനെ വിട്ടഹമന്യമാകുമെന്നാ-
ലറിവിനെയിങ്ങറിയാനുമാരുമില്ല. (99)

വിവേകി (അറിവിനെ മൂടുന്ന മായ എന്ന ആവരണ മൊഴിഞ്ഞവൻ) താൻ അറിവുതന്നെയാണു് (അറിവഹമെന്നതു

രണ്ടുമേകമാം) എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നു. അവിവേകിക്ക് ഈ ബോധ്യമുണ്ടാവില്ല. അറിവിൽനിന്നന്യമാണ് അഹമെങ്കിൽ അറിവിനെ അറിയാൻ ആർക്കും സാധ്യമല്ല.

നമുക്കു പദാർത്ഥസംബന്ധമായുള്ള അറിവുപോലും യഥാർത്ഥ ത്തിൽ പദാർത്ഥത്തിൽനിന്നു നമുക്കു ലഭിക്കുന്നതല്ല; അതു നമ്മിൽത്തന്നെ നാം തെളിയിച്ചെടുക്കുന്നതാണ്. മറിച്ച്, പദാർത്ഥ ത്തിൽനിന്ന് ഇന്ദ്രിയ പ്രവർത്തനംമൂലം അതിനെ സംബന്ധിച്ച അറിവു നമ്മിലേക്കു പ്രവഹിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ പദാർത്ഥവുമായി ഇന്ദ്രിയസംബന്ധമുണ്ടാകുന്ന എല്ലാവർക്കും ഒരേ അറിവ് അതിന്റെ പൂർണ്ണതയിൽ ലഭിക്കണമായിരുന്നു. അങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നില്ലല്ലോ. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നൽകുന്ന സൂചനകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നാം മനനംചെയ്ത് ഉള്ളിൽ അറിവിനെ തെളിയിക്കുന്നു. അതാണു സംഭവിക്കുന്നത്. 'മനനത്തിലൂടെ മാത്രമേ അറിയുന്നുള്ളൂ' എന്നു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് (7.18.1). എല്ലാ അറിവുകളും നമ്മുടെ ഉള്ളിൽത്തന്നെയുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് 'അറിവു നേടുക' എന്ന പ്രക്രിയ സാധ്യമാകുന്നത്. നാം അറിവിൽനിന്ന് അന്യമായിരുന്നുവെങ്കിൽ, അതായതു നമ്മിൽ അറിവേ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ, അറിവു നേടാൻ നമുക്കു കഴിയു മാരുന്നില്ല (അറിവിനെയിങ്ങറിയാനുമാരുമില്ല). അറിവു നേടുന്നതെ ങ്ങനെയെന്നു നാലാം ശ്ലോകത്തിന്റെ വായനയിൽ നാം കണ്ടതാണ്.

അതുമിതുമല്ല, സദർഥമല്ലഹം സ-
ച്ചിദമൃതമെന്നു തെളിഞ്ഞു ധീരനായി
സദസദിതി പ്രതിപത്തിയറ്റു സത്തോ-
മിതി മൃദുവായ് മൃദുവായമർന്നിടേണം. (100)

അഹം (ഞാൻ) ആത്മാവു (അറിവു) തന്നെയാണെന്ന് മുൻശ്ലോകത്തിൽ പറഞ്ഞു. അഹത്തിന്റെ സ്വരൂപം (യാഥാർത്ഥ്യം) എന്താണെന്നാണ് ഇവിടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. അഹം അതെന്നോ ഇതെന്നോ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാവുന്ന ഒന്നല്ല (അതുമിതുമല്ല). സത്തിന്റെ പ്രകടിതഭാവവുമല്ല (സദർഥമല്ല). പിന്നെയോ? അതു സത് തന്നെയാകുന്നു; മാത്രമല്ല ചിത്തും ആനന്ദവുമാണത്. അതായത് അഹം സച്ചിദാനന്ദമാകുന്നു (സത്-ചിത്-അമൃതമാകുന്നു). ഇപ്രകാരം അറിഞ്ഞു (തെളിഞ്ഞു) വിവേകിയായിത്തീരുക (ധീരനാവുക). തുടർന്ന്, സത്-അസത് എന്നുള്ള ദ്വന്ദ്വഭാവത്തിൽ നിലകൊള്ളുന്ന പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളിലുള്ള അഭിനിവേശം ഉപേക്ഷിക്കണം (സദസദിതി പ്രതിപത്തി അറ്റുപോകണം). എന്നിട്ട്, താൻ സത് ആയ ബ്രഹ്മം തന്നെയെന്ന ബോധത്തിൽ (സത്തോമിതി) സാവധാനം (മൃദുവായ് മൃദുവായ്) ലയിക്കണം (അമർന്നിടേണം). സത്തോമിതി=സത്+ഓം +ഇതി; ഓം എന്നാൽ ബ്രഹ്മം.

ഈ ശ്ലോകത്തോടെ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ഔന്നത്യത്തിലേക്കു ഗുരുദേവൻ നമ്മെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നിരിക്കുകയാണ്. ഞാൻ എന്ന അഹം ആത്മാവാണെന്നും അഹത്തിന്റെ സ്വരൂപം സച്ചിദാനന്ദമാണെന്നും ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ പ്രകടിതഭാവങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും നമുക്കിപ്പോൾ അറിയാം. അതായത്, എല്ലാം ഞാൻ തന്നെയാണെന്നും എന്നിൽനിന്ന് അന്യമായ യാതൊന്നും എവിടെയും ഇല്ലെന്നും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഈ ബോധമാണ് ശാന്തിക്കും ശ്രേയസ്സിനും അത്യന്താപേക്ഷിതമായിട്ടുള്ളത്. എല്ലാം 'ഞാൻ' തന്നെയാകുമ്പോൾ 'എന്റെ' നന്മയും ക്ഷേമവും എല്ലാവരുടെയും നന്മയും ക്ഷേമവും ആയിത്തീരും. എല്ലാവരുടെയും ആനന്ദംതന്നെ എന്റെ ആനന്ദം എന്ന അവസ്ഥ സംജാതമാകും. അപ്പോൾ മത്സരത്തിനും സ്പർദ്ധയ്ക്കും ഇടമില്ലാതാകും. ഗുരുവരുൾ പോലെ അവനവൻ ആത്മസുഖത്തിന്

ആചരിക്കുന്നവ അപരന്നു സുഖത്തിനായി വരണം എന്നതായി ത്തീരും നയം.

ജീവിക്കുക, ജീവിക്കാൻ അനുവദിക്കുക' -- സമാധാനപരമായ സഹവർത്തിത്വത്തെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന ഈ അടിസ്ഥാനജീവിതതത്ത്വം അങ്ങനെ ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെ നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നു. തിരക്കിട്ട ആധുനികജീവിതയാത്രയിൽ, ഭൗതികസുഖഭോഗങ്ങൾ വെട്ടിപ്പിടിക്കാൻ എന്തു കുത്സിതമാർഗ്ഗങ്ങളും അഭിമതമാകുന്ന അന്ധകാരമയമായ മാനസികാവസ്ഥയിൽ, ഇവിടെ വിജ്ഞാപനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ആത്മബോധം എത്രത്തോളം മൂല്യവത്താണെന്നു സാമാന്യയുക്തി യുള്ളവർക്കു് അനായാസം മനസ്സിലാക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ.

ലോകത്തു് ഇന്നേവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള എല്ലാ സാമൂഹികജീവിത ദർശനങ്ങളുടെയും ധാർമ്മിക-സദാചാരമൂല്യങ്ങളുടെയും മൂലവും സാരവും ഈ ആത്മബോധമാകുന്നു. ഇതിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരമാണു് എല്ലാ ദർശനങ്ങളുടെയും ധർമ്മചിന്തകളുടെയും ലക്ഷ്യം. മോഷ്ടിക്കരുതു്, കളവു പറയരുതു്, കൊല ചെയ്യരുതു്, അന്യന്റെ മുതൽ അപഹരിക്കരുതു്, പരദ്രോഹവും പരദൂഷണവും ചെയ്യ രുതു്, നിന്നെപ്പോലെ നിന്റെ അയൽക്കാരനെയും സ്നേഹിക്കണം, രണ്ടു് ഉടുപ്പുള്ളവൻ ഒന്നു് അതില്ലാത്തവനു കൊടുക്കണം, വിശക്കുന്നവനു ഭക്ഷണം കൊടുക്കണം തുടങ്ങി ഇന്നോളമുണ്ടാ യിട്ടുള്ള എല്ലാ സാരോപദേശങ്ങളും ആത്മബോധത്തിൽനിന്നു് ഉയിർക്കൊണ്ടിട്ടുള്ളതാണു്. തന്റെ നിലനിൽപ്പിൽ മറ്റുള്ളവരുടെ നിലനിൽപ്പുകൂടി ഉൾപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്ന ബോധമാണു് അല്ലെങ്കിൽ എല്ലാവരുടെയും നിലനിൽപ്പാണു തന്റെ നിലനിൽപ്പിന്റെ ഈടുവയ്പ്പെന്ന ബോധമാണു് എല്ലാ സാരോപദേശങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം.

തന്റെ പ്രവൃത്തി കൊണ്ടു മറ്റുള്ളവർക്കു എന്തു ദോഷം സംഭവിക്കുന്നു എന്നു ലേശം പോലും പരിഗണിക്കാതെ തന്റെ സുഖം മാത്രം ലക്ഷ്യമാക്കി ഭ്രാന്തമായി പരക്കം പായുന്നവർ യഥാർത്ഥത്തിൽ തന്റെ തന്നെ ശവക്കുഴി തോണ്ടുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. പരനു പരം പരിതാപമേകിടുന്നോർ എരിനരകാബ്ധിയിൽ വീണെരിഞ്ഞിടുന്നു എന്നു ഗുരുദേവൻതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ഓർക്കുക. പരദ്രോഹമെന്ന മൂഢത്വത്തെ പ്രതിരോധിക്കേണ്ടതു് സമൂഹനന്മയ്ക്കു് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണു്. മനുഷ്യസമൂഹം എക്കാലത്തും നേരിട്ട വെല്ലുവിളിയാണിതു്. ഈ വെല്ലുവിളിയെ അതതു കാലത്തു മനുഷ്യൻ നേരിട്ടതിന്റെ ചരിത്രമാണു് യഥാർത്ഥത്തിൽ അവന്റെ ചരിത്രം; അതിനുള്ള എക്കാലത്തെയും ഏക ആയുധമാണു് ആത്മജ്ഞാനം. അതാണു നൂറു ശ്ലോകങ്ങളിലായി ഗുരുദേവൻ നമുക്കു ചൊല്ലിത്തന്നിരിക്കുന്നതു്. ശ്ലോകങ്ങൾ നൂറും തെരുതെരെ വീണുവണങ്ങി ഓതി ആത്മജ്ഞാനം നേടാൻ നമുക്കു യത്നിക്കാം. കാരണം, മനുഷ്യൻ നേരിടുന്ന ആ വെല്ലുവിളി വർത്തമാനകാലത്തു് അതിശക്തമാണു്; അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉത്പന്നമായ അതിനെ നേരിടാൻ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടേ സാധ്യമാവൂ.

****